دورية دولية محكمة

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

العدد الأول: أغسطس - آب 2018

رقم التسجيل: VR.3373.6326.B




مجلة الدراسات الثقافية و اللغوية و الفنية

المركز الديمقراطي العربي

Journal of cultural linguistic and artistic studies

International scientific periodical journal



Issue 01 August 2018




Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
http://democraticac.de

الهيئة المشرفة على المجلة

التعريف بالمجلة:

مجلة "الدراسات الثقافية واللغوية والفنية" دورية علمية دولية محكمة، تصدر عن ألمانيا، برلين عن المركز العربي الديمقراطي وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية:

1. الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

2.اللغات والترجمة والآداب والعلوم الاسلامية

4.العلوم الفنية وعلوم الآثار

وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.

تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الاكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقا بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والآداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول الى الحقيقة العلمية والفكرية المرجوة من البحث العلمي، والسعي وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة.

مقاييس وشروط النشر:

تخص البحوث المرسلة الى المجلة الى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي:

1.يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.

2.على صاحب البحث كتابة إسمه وعنوانه الالكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي اليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.

3.ترتب المراجع والهوامش في نهاية المقال حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقا للتسلسل العلمي المنهجي.

4.ترفق المقالات بملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص الى اللغة الانجليزية أو العكس مع التطرق الى الكلمات المفتاحية.

5.حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.

6.تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.

7.إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والانجليزية.

8.على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.

9.ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.

10.يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم الى مجلة أخرى.

11.ترسل المقالات الى البريد الالكتروني للمجلة.

12.تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.

13.لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.

14.تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجها الخاص.

15.البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

16.ألا تكون البحوث المرسلة مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.

17. أن تتضمن البحوث المرسلة على قائمة المراجع تدرج في الأخير.

18.تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:

-يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.

-يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.

-لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.

19.المراجع والهوامش تكتب بالطريقة التالية:

-إسم ولقب الكاتب، **عنوان الكتاب**، الطبعة، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

مهام إدارية:

-يرسل الباحث تعهد يبين فيه عدم نشر المقال في أي جهة أخرى، أو أخذ من مؤلف نشره سابقا.

-ترسل إدارة المجلة للباحث اشعار باستلام المقال.

-البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت او لم تنشر.

-تسلم إدارة المجلة للباحث الذي قبل مقاله وعد بالنشر بعد القرار الإيجابي من طرف المحكمين.

-تمنح مجلة لصاحب المقال نسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله.

-ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر: **البريد الالكتروني: culture@democraticac.de**

ملاحظة:

جميع الآراء الموجودة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها، كما لا تتحمل المجلة مسؤولية الاخلال بقواعد الملكية الفكرية.

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على نبي الهدى ومصباح الدجى، سيد الأولين والآخرين وشفيعنا يوم الدين، وبعد:

بفضل الله تعالى، يطل علينا المركز الديمقراطي العربي، بإصدار العدد الأول من مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، الذي تتضمن جملة من البحوث الجديدة والمتنوعة، في مجالات علمية مختلفة، تصب في الإطار العام لتخصص المجلة. وتدعم مسيرة البحث العلمي.

نحاول من خلال هذه المجلة وبالتعاون مع مجموعة من الأساتذة الأكاديميين، احتضان الإنتاج العلمي الوافد إليها، في مجال الدّراسات الثّقافية واللّغوية والفنية، ونشر كل الأعمال التي نلمس فيها الجدّية والحداثة في طرح المواضيع، وبذلك نقرب المسافة بين الباحث عن العلم ومالكه في الوطن العربي خاصة.

وسنجعل إن شاء الله من هذا العدد، الخطوة التي ننطلق فيها بثبات وهدوء ورصانة نحن مستقبل علمي ومعرفي نعتز ونفتخر به، بحيث نجعل من هذه المجلة مرجعا علميا وفضاء رحب يفيد الباحثين ويساهم في البحث العلمي ويطوره.

في الأخير نشكر أعضاء المركز الديمقراطي العربي، وكل المشرفين على مجلة الدراسات الثقافية واللّغوية والفنية، من هيئة علمية والاستشارية وتقنية وعلى رأسهم رئيسة التحرير الدكتورة فاطمة الزهراء نسيسة، التّي اجتهدت وصبرت وثابرت من أجل إخراج وإنجاح العدد الأول، دون أن ننسى الأساتذة الخبراء الذي ضحوا بعطلتهم من أجل ذلك.

الدكتور سالم بن لباد

رئيس التحرير التنفيذي

فهرس العدد

شعرية الهايكو وخصائه الفنيّة في الأدب الحديث

Haiku's poetry aspects and artistic properties in modern literature

أ.م.د. رسول بلاوي (جامعة خليج فارس، بوشهر/ إيران)

أ. توفيق رضاپور محيسني (جامعة خليج فارس، بوشهر/ إيران)

ملخّص:

الهايكو شعر يابانيّ عريق، يتكوَّن من ثلاثة أسطر تشكّل في مجموعها سبعةَ عشرَ مقطعاً صوتياً. يميل الهايكو إلى الاختصار والاختزال ويبتعد عن الحشو والزوائد ولا يقوم على التخيّل الذهني بل على التيقّظ وتركيز الذِّهن في الحياة لاكتشاف حدثٍ جديد ولإلتقاط صورة واضحة وجلية لا يلاحظها الناس لشدة بديهيتها. وأهمّ ميزات الهايكو هي: المشهدية والتكثيف وبساطة اللغة، والآنية والتنحّي، والرقّة، والعفوية. يحاول شاعر الهايكو، من خلال سبعة عشر مقطعا صوتياً التعبير عن أحاسيس عميقة بعيداً عن الحكمة والتحليل الشخصي للأحداث.

استطاع الهايكو أن يتجاوز حدود اليابان ويقتحم الآداب والثقافات الأخرى عبر الترجمة إلى لغات العالم الحيّة فصار شعراً عالمياً وأصبحت مختلف الشعريات العالمية تتميّز بهذا المكوّن الشعري. يحاول هذا البحث بعد التعريف بالهايكو وتأريخ نشأته وخصوصياته الفنية أن يتابع هذه الخصوصيات في الهايكو المكتوب في اللغات المختلفة، وقد توصّل البحث إلى هذه النتائج: أنّ الهايكو شعراً عالمياً قائماً بحد بذاته يكتبه الآلاف من الشعراء في كلّ بقاع العالم وهو ليس نسخة عن القصيدة النثرية أو الومضة أو ماشابههما.

الكلمات الدليلية: الأدب الحديث، الشعرية، الخصائص الفنية، الهايكو.

Abstract:

The Haiku is a Japanese poem originally, includes 3 lines formed of seventeen vocalic parts. Haiku tries to be summerized and short; it prevents the redundency and tautology .Its not based on the mental imagination but , on the concentration and awakening in life to discover a new event and to take a bright picture, may not be seen by ordinary people, because of its sever pragamatism.Haiku became able to cross japan boundaries and penetrate other cultures by being translated to global active languages so its became a global poetry and different global kinds of poetry became distinguished by its content. This research and after introducing haiku and its history and art aspects, try to find these aspects of haiku in other languages.

The most important characteristics of haiku are: scenery, condensation, simplicity of Language, instantaneity, stepping aside, tenderness and spontaneity. By seventeen phonetic

syllables, the haiku poet tries to express deep feelings regardless of wisdom and personal analysis of incidents. By this research it can be concluded that firstly Haiku is an universal and self-reliant poem written by thousands of poets in all parts of world and secondly is not a copy of prose poem or flash (wamda) poem and such like.
Keywors: Modern Literature, Poetry, artistic properties, Haiku.

مقدمة:

مع ظهور المواقع وشبكات التواصل الإجتماعي أخذ الهايكو بالانتشار السريع في العالم وأصبح يجذب الكثير من الشعراء نحوه، وأصبحت تزداد مجموعات الهايكو يوماً بعد يوم ألا إنّ كثرة النشر وعدم وجود رقابة على ما ينشر في صفحات المجاز وعدم وجود معرفة حقيقة بخلفية الهايكو والثقافة والتراث الياباني كلّها أدّت إلى حدوث فوضى عارمة فاختلطت الصورة والرؤية عند بعض الشعراء بين القصائد النثرية القصيرة والهايكو فصار البعض يكتب الهايكو وكأنّه يكتب قصيدة نثرية ثلاثية، وقد طُبعت بعض النثريات الثلاثية معنونة بالهايكو دون أن تخضع لقوانين هذا الشعر وخصائصه وتقنياته. وقد اعترف كثير ممّن تحدثتنا إليهم في هذا الشأن بأنهم في بداية الأمر كانوا يكتبون ثلاثيات نثرية وينشرونها بعنوان هايكو غير عارفينَ بأن الهايكو روح وليس مجرد قالب، فلو كان مجرد قالب، فيمكن اعتبار الكثير من القوالب الشعرية التي تتألف من ثلاثة أسطر، كشعر الليكو الذي يكتب في بلوشستان أو شعر النعي الرائج في الأهواز وجنوب العراق، يمكن اعتبار هذه القوالب هايكو أيضاً ولكن الهايكو روح وليس مجرد قالب.

شاعر الهايكو (غير الياباني) يفتقرُ إلى مصادر تختص بولادة الهايكو في اليابان وتطوره وانتشاره. لا يمكن تكوين هايكو عربي أو فارسي أو إنجليزي أو.... دون معرفة الهايكو الياباني معرفة تامة وما يرتبط به من مواضيع أخرى دينية وثقافية أو على أقلِّ تقدير معرفة خصائصه الفنية بجزئيّاتها. يواجه الهايكو (غير الياباني) خطر الانجرار وراء الوصف والألاعيب اللغوية من أجل التأثير في المتلقي، فيصبح هايكو بلا روح.

يظن الكثير أنّ كتابة الهايكو أمر سهل وبسيط، لذا جذب عدداً كبيراً من الشعراء وخاصة ممّن لم تكن لهم نتاج شعري مسبق. هنا تكمن خطورة الانحراف والفهم الخاطئ حيث يصعب جداً تصحيح المسار. على سبيل المثال هناك مئات الشعراء يكتبون الهايكو في الوطن العربي ولكن أغلب هؤلاء الشعراء بسبب قلة الدراسات والبحوث وعدم فهم اللغة اليابانية لم يطلعوا على الخلفية الثقافية اليابانية فجائت نصوصهم مجرد مقاطع خاوية أو ومضات نثرية. في هذا البحث نريد أن نشير إلى الخصائص الفنية للهايكو (قالباً ومضموناً) وندعم

موضوعنا بنماذج سليمة منتقاة من شعراء عرفوا الهايكو واطلعوا على خلفيته اليابانية فاضطلعوا فيه، كي تتضحَ الصورة والرؤية للمهتمين في هذا المجال.

1-1. أهداف البحث:

وممّا تقدَّم يُمكن أن نُجمل أهداف البحث في العناصر الآتية:

أ. التعريف بفن الهايكو وخصائصه الفنية.

ب. الاطلاع على تجربة شعراء العالم في الهايكو من خلال النماذج المنشورة في الدراسة.

ت. تبيين الفروق بين الهايكو والأنماط الشعرية الأخرى.

1-2. منهج

اعتمدت هذه الدراسة على منهجين:

أ. المنهج الوصفي: وهو عملية وصف الهايكو، وركزنا على الهايكو وخصائصه.

ب. المنهج التحليلي: يعتمد على تحليل الهايكوات.

1-3. أسئلة البحث

في هذه الدراسة سنجيب عن الأسئلة التالية:

1-هل الهايكو نسخة عن القصيدة النثرية؟

2-كيف تطوّر وابتعد الهايكو العالمي عن أصله الياباني؟

1-4.الدراسات السابقة

هنا تجدر الإشارة إلى أنّ موضوع الهايكو من الموضوعات الجديدة في الأدب العربي المعاصر التي تطرّق لها عدد من الباحثين والمترجمين العرب وأهمّ هذه الدراسات والترجمات:

- «أجمل حكايات الزن يتبعها فن الهايكو»، هنري برونل (2005)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. يعرض هذا الكتاب في الفصل الأول فلسفة التأمّل العميق من خلال حكايات وقصص وخواطر وقصائد عن الطبيعة وانطباعات حولها، وفي الفصل الثاني يتطرّق لشعر الهايكو.

- «كتاب الهايكو»، دار التكوين، سورية. كتاب ثمين أنجزه الشاعر السوري المقيم في اليابان مُحَمَّد عضيمة (2006)، والذي ترجمه عن اليابانية مباشرة، كتاب الهايكو كما يقول عنوانه الآخر هو"ألف هايكو وهايكو"، أي أنه مساحة للتعرّف على الهايكو من خلال نماذجه الأبرز والأكثر أهميّة.

– «صوت الماء »، حسن الصلهبي (1437)كتاب القيصل، الرياض. اشتمل هذا الكتاب على نبذة عن الأدب الياباني بشقيه الكلاسيكي والحديث، متتبعاً محطات ومواقف في انواع الشعر الياباني وخصوصية (الهايكو) وصولاً إلى أدب القرن العشرين، مبيّناً أنّه شعر ينأى عن الخطاب الثقافي أو ذلك النسق الذي يضع حلولاً لمحيطه الاجتماعي أو السياسي، كما يقدّم صوراً يراها ويعايشها ويحس بها ويرى تفاصيل حياته من خلالها، وقد احتوى على ترجمة لجملة من الهايكوات اليابانية والتي كُتِبت في أكثر من حقبة زمنية.

– «مختارات من الهايكو الفارسي» توفيق النصّاري (2017)، سورية، دار دلمون الجديدة، اشتمل هذا الكتاب على مقدمة عن تأريخ الهايكو في إيران كما احتوى على ترجمة لجملة من الهايكوات الفارسية.

– «هايكو مختارات عالمية معاصرة»، جمال مصطفى (2011م)، لندن، طوي للنشر والإعلام، أنطولوجيا من قصائد هايكو عالمية اختارها وترجمها للعربية الشاعر العراقي جمال مصطفى.

– «هايكو و نمونه‌هاى آن در شعر معاصر عربى» أي (الهايكو ونماذج منه في الشعر العربي المعاصر) للباحث حسين ابويسانى، منشور في مجلة أدب عربى الصادرة عن جامعة طهران، السنة الثامنة، العدد 2: وهي دراسة كُتِبت باللغة الفارسية حول الهايكو ومكانته في الأدب العربي.

وهذه البحوث بالرغم من قيمته الأدبيّة إلّا أنّها لم تعالج شعرية الهايكو والخصائص الفنيّة الخاصّة به بل اكتفت بالترجمة ومقدمات بسيطة، لكننا في هذا البحث سلّطنا الضوء على خصائص هذا الضرب من الشعر من بنية ومضمون.

2. التعرّف بالهايكو

الهايكو شعر يابانيّ عريق ضارباً بجذوره في عمق التاريخ الحضاري لليابان. يتألّف اسم الهايكو من مقطعين: «الأول "هاي" ومن معانيه الأولية التي وضع لأجلها المتعة والإمتاع، الضحك والإضحاك، أن تغير مظهرك الخارجي وتسلي الآخرين، التمثيل؛ الثاني "كو" ومعناه لفظة أو كلمة أو عبارة. وإذا ترجمنا حرفياً سنقول "عبارة أو كلمة ممتعة، مسلّية، مضحكة". ثمّ إذا أخذنا تطور دلالة اللفظة التاريخي، وانحرافاتها هنا وهناك، والحالات التي سلكها سنصل إلى مايمكن أن نسميه حس الطرافة بشكلٍ جدي، المزاجية الظريفة، العبثية المسلية»[1].

يتكوّن الهايكو من ثلاثة أسطر تشكّل في مجموعها سبعة عشر مقطعاً صوتياً، خمسة مقاطع للسطر الأول وسبعة للثاني وخمسة للثالث وتنطوي على صور من الطبيعة ولكنه «لم يكن يتحدث عن مضامين كالزلزال،

الفيضان، المرض، الجنس أو مظاهر سلبية أخري من الطبيعة، بل كان شعراء الهايكو يهتمون بالطيور، الزهور، الشجر، مغيب الشمس وطلوعها، القمر والحب .... أولئك الذين كان العيش الصعب من نصيبهم، كانوا مُجبرين على تحدي خشونة الطبيعة»[2]. تحكم الهايكو مبادئ مستمدة من أصول الجماليات اليابانية وهي «الإخلاص والخفة والموضوعية والحنو على كل المخلوقات الحية والبساطة والسكينة والوحدة والجمال المجرد في انسجام مع الطبيعة»[3]. وقد ارتبط الهايكو ارتباطاً وثيقاً بفلسفة الزن zen البوذية و «zen اختصار zenna من السنسكريتية dheyana ، دهيانا أي التأمل»[4]«والزن هو سلوك ذهني، طريقة مختلفة لإدراك الواقع، إنه أن ترى الشيء عارياً مجرداً، دون معرفة ذهنية قبلية وبلا تشويش إنفعالي: زهرة، حجراً، مشهداً، طيراً، أو ضفدعة»[5].

قصيدة الهايكو «من ناحية المحتوى والمضمون وكما يحدّدها نقادها ليست قولاً مأثوراً وليست مثلاً سائراً وليست آبدة. الهايكو هو اقتناص لحظة من عبور الزمن في الطبيعة لذلك كثيراً ما يأتي فيها ذكر الفصل من السنة»[6]. ازدهر الهايكو بفضل ماتسوئو باشو (1644-1694 م) وهو «أفضل شاعر هايكو ياباني، بل هو أستاذ ومعلم الهايكو الياباني. وُلِد في عائلة سامورائية من الطبقة النبيلة، ولكنه رفض تلك الحياة، وفضل أن يعيش جوالاً ينتقل من مكان إلى آخر وفي تنقّلاته هذه كان يدرس البوذية والتاريخ والشعر الصيني الكلاسيكي، بيد أنّه عانى كثيراً بسبب الفقر والحاجة. في عام 1667 م استقر في (إيدو-) طوكيو حالياً - وفيها بدأ ينظّم شعر الهايكو الذي فتح له آفاقاً جديدة، ورفعه إلى مكانة عالية جدّاً حتى أصبح أهمّ وأشهر شكل شعري عرفه اليابانيون»[7].

3.تاريخ الهايكو

في بداية القرن السادس عشر، ولد جنس أدبي جديد من بطن شعر الواكا[8] تحت عنوان "رنغا" والذي كان يسمي بالشعر التسلسلي. كان الشعراء ينشدون الرنغا مجتمعين في جلستهم.كان أحدهم ينشد الجزء الأول الذي يتكوّن من سبعة عشر مقطعاً صوتياً ويكمل شاعر آخر الجزء المتكوّن من أربعة عشر مقطع صوتي وهكذا ... حتى كان يصل الشعر إلى مئة جزء.

الجزء الأول من السلسلة كان يسمّي "هوكو" والذي كان يبدأ به الشاعر الضيف مُكرّماً صاحب الجلسة أو المضيف. مع مرور الزمن، في آواخر القرن السادس عشر و بداية القرن السابع عشر، تسرّى الرنغا إلي الطبقة "الأدني" من المجتمع الياباني من التجار والحرفيين والمزارعين فظهر جنس آخر باسم "هايكاي

haikainorenga"حافظ الهايكاي على المضامين التقليدية للرنغا والواكا، وأيضاً، تميّز بنوع من الطرافة والخفة .في عام 1666 دخل باشو في دائرة شعر الهايكاي. ولكن، قبل ذلك، كان" تيتوكو" و"سوان" قد بدءا عملهمها في ارتقاء الهايكاي من الطرافة والهزل إلي جنس فني. ولكن باشو الذي كان يبحث عن الفن، لم يقتنع بهاتين المدرستين، فقام بتأسيس مدرسة "شوفو" أو "مدرسة باشو" باشو، وبعد كتابة هايكو الضفدعة الشهير، ربط حركة شعر الهايكاي وتباعاً شعر الهوكو بالفن[9]:

بِركة قديمَة،

تقفزُ فيها ضِفدَعة

صَوت تناثُر الماء

في نهاية القرن التاسع عشر أطلق ماسوكا شيكي إسم الهايكو (Haiku) على الهايكاي مشتقّاً الكلمة من كلمتي هايكاي (Haikai) وهوكو (Hokku) ليشيع هذا النمط الشعري في العالم بهذا الإسم.

4.انتشار الهايكو

في منتصف القرن العشرين استطاع الهايكو أن يصل الغرب ويقتحم الآداب والثقافات الأخرى، و«يعود الفضل، بالأساس، إلى ريجينالد هوراس بليث (1964 – 1898) في التلقّي المدهش لشعر الهايكو. كان لأنطولوجيا شعر الهايكو التي وضعها بأجزائها الأربعة (1946 – 1952)، ثم لكتابه عن «تاريخ الهايكو» (1964)، وقع عظيم[10].

«بهذه الأعمال مجتمعة، ذاع صيت بليث بوصفه أحد كبار ناقلي الهايكو إلى الناطقين بالإنجليزي، تعريفاً وترجمةً وتأويلاً. إذا صح هذا فلا يقل عنه صحةً أنّ العديد من الهايجن الغربيين المعاصرين تعرفوا على الهايكو بواسطة أعماله. بين هؤلاء لابدَّ أن نذكر كتَّاب وشعراء سان فرانسسكو ومَن يُعرَفون بالـ Beat Generation، أمثال: جاك جيرواك، غاري سنايدر، ألان كينسبرك، فضلًا عن ج.د. سالِنغر. كذلك، اطّلع العديد من أفراد "مجتمع الهايكو" الدولي على الهايكو من كتب بليث، نذكر منهم ج. دبليو هاكِت، إريك آمَنْ، وليم ج. هيكنسُن، أنيتا ڤرجيل، جين رايشهولد، لي جورجا»[11]. وصار الهايكو فيما بعد شعراً عالمياً إذ إنتقل إلى ثقافات مختلفة وأصبح لدينا هايكو إنجليزي وهايكو فرنسي وهايكو امريكي وهايكو عربي وهايكو فارسي وهايكو تركي وإلخ وأهمّ عامل ساعد على انتشار الهايكو في العالم هو الحاجة إلى التعبير عن روح العصر وهو عصر الايجاز.

5. خصوصيات الهايكو:

الهايكو له خصوصيات ومعايير مُثْلى ومعتمدة يخضع لها الهايكو المكتوب باللغة اليابانية واللغات الأخرى ومن يلتزم بهذه المعايير وتتوفر فيه الموهبة سيكتب هايكو بالمعنى المعهود وإلّا فستبقى محاولاتهم مندرجة في جنس القصيدة النثرية القصيرة جداً أو الومضة، في ما يلي سنذكر هذه الخصوصيات ونتابع أثرها في نصوص الشعراء:

5-1. الإشارة الفصلية (الكيغو)

الإشارة إلى الفصل الذي يكتب فيه الهايكو، في اليابانية تُعرف بـ"كيغو" و«يشترط للهايكو الياباني التقليدي احتواؤه على كلمة فصلية، وهي إشارة مباشرة لشهر من الشهور، أو فصل من فصول السنة، وربما تشير أيضاً إلى ظاهرة طبيعية مرتبطة بفصل معين كظهور نوع من الطيور أو الأزهار. وهي ليست محصورة في الإشارة للزمن، وإنما قد تبتعد إلى ظواهر طبيعية وإنسانية واجتماعية وثقافية مرتبطة بفصل ما. في الحقيقة فهم هذه الارتباطات يساعد على فهم الهايكو؛ لأن القارئ بخلفية ثقافية كاملة يختلف عن القارئ البسيط»[12]. والكيغو على نوعين:

5-1-1كيغو مباشر

الإشارة إلى الفصل من السنة بشكلٍ مباشر. كهذا الهايكو لـ"لاجورد عبدالمجيد" من أفغانستان:

«سحابةُ صيف

تعبر بهدوءٍ

نقطةَ التفتيش»[13].

حيث أشارت الشاعرة إلى فصل الصيف بشكل مباشر ودون إيحاء عبر مُفردة معيّنة. أو هذا الهايكو للشاعر مسيح طالبيان من إيران:

«أواخر الخريف...

حفّارٌ في ظلّه

يشقُ قبراً»[14].

وفي هذا الهايكو أيضاً أشار الشاعر مسيح طالبيان إلى فصل الخريف بشكل مباشر دون أن يأتي بمفردة تدلُّ على هذا الفصل.

5-1-2. كيغو غير مباشر

الإشارة إلى فصل من فصول السنة بشكل غير مباشر وموحٍ بالفصل عبر مُفردة معيّنة.كهذا الهايكو لـ"زياد دوه جي" من سوريا:

«تنزعُ اللثامَ

ومبتسمةً تعيدُه

قاطفةُ القطنِ»[15].

الإشارة الفصلية في هذا الهايكو هي قطف القطن الذي يكون أواخر الصيف. أو الهايكو التالي لـ"سامح درويش" من المغرب:

«الرّيح

تكْنسُ أوراقاً يابسةً

وتأتِي بأخْرى»[16].

منظر خريفي جميل ولكن من يلتقط صوره بهذه الفنية والشاعرية؟كيغو الهايكو (الإشارة الفصلية) الأوراق اليابسة وهي دلالة على فصل الخريف وهو كيغو غير مسمى وبالتالي غير مباشر.

5-1-3.هايكو بلاكيغو:

إنّ الهايكو الذي لا يحتوي على إشارة فصلية (كيغو) يسمى في اللغة اليابانية "هايكو موكي". تأمل في الهايكو التالي، لسامر زكريا من سوريا فهو لايحتوي على كلمة تربطه بفصل معينٍ:

«على شاطئِ اللُّجوء

بين وثائقِ الغَرقى

فاتورَةُ مَاء»[17].

أو الهايكو التالي لهدى حاجي من تونس:

«بين ضفَّتين

تعبر الأيائل

الجسر لا يعبر»[18].

فهذا الهايكو أيضاً لا يحتوي على كلمة تربطه بفصل معينٍ.

4-1-5.كيغوات معروفة: هنا نشير إلى أشهر الكيغوات المستخدمة في الهايكو:

كيغو الربيع

بعد فصل الشتاء يأتِي فصل الربيع، في هذا الفصل تتفتح الأزهار، وتبدأ البراعم بالظهور والنموّ، وتكتسي الأشجار والنباتات العارية بالأوراق وتعشّش الطيور ويبدأ موسمُ التّكاثر عند الكثير من الكائنات الحيّة. في الجدول التالي نذكر أهمّ الكيغوات التي ترتبط بفصل الربيع:

العناصر	الكيغو
السماء والعناصر	الضباب أو الرذاذ الرقيق، أول عاصفة الربيع، القمر الضبابي، رياح مارس، ذوبان الثلوج، الثلوج العالقة، نسيم الربيع، سحابة الربيع، صقيع الربيع، مطر الربيع، قوس قزح الربيع، ثلوج الربيع
المناظر الطبيعية	جدول، غدير، جبل الربيع، نهر الربيع، بحر الربيع، مد وجزر الربيع
الشؤون الإنسانية	بالون، طائرة ورقية، تطعيم، زراعة البذر، حرث أو حراثة الحقول، أرجوحة، طاحونة، عيد الحب.
الحيوانات	أذن البحر، النحل، والحيوانات الأليفة (عجل، جحش، هريرة، جرو، فجر، الضأن، الخ)، فراشة، الضفدع، سحلية، الدراج، حلزون الطين، اللقلق، الشرغوف، العندليب، الطيور البرية العودة (الاوز، الخ).
النباتات	شقائق النعمان، الخرشوف، براعم الهليون، أزهار الكرز، شجرة الكرز، الهندباء، أزهار أو براعم أوراق الأشجار والشجيرات (اللوز والتفاح والمشمش والقمح والبلوط والكمثرى، الخوخ، الصنوبر، الخ)، براعم العشب، الزعرور، زنبق الوادي، الخردل، البقدونس، أزهار البرقوق، زهرة الربيع، الأعشاب البحرية، البازلاء الحلوة، الخزامى، البنفسج، الصفصاف.

كيغو الصّيف

يأتِي بعد فصل الرَّبيع، ترتفع فيه درجة الحرارة وتكون الشمس ساطعة والسماء صافية، في هذا الفصل تنضج الثمار. في الجدول التالي نذكر أهمّ الكيغوات التي ترتبط بفصل الصيف:

العناصر	الكيغو
السماء والعناصر	هدوء الصباح، البرودة، الجفاف، الحرارة، قوس قزح، الرياح الجنوبية، نسيم المعطرة، الشمس الحارقة، شمس، الصيف.
المناظر الطبيعية	شلال الصيف، بحيرة الصيف، تلة الصيف، جبال الصيف، بحر الصيف، تدفق الشلال.
الشؤون الإنسانية	المظلة، أقدام عارية، مظلة الشاطئ، المخيم، مروحة، الألعاب النارية، نافورة، منزل الجليد، الشاي المثلج، ناموسية، قيلولة منتصف النهار، مظلة، صلاة للمطر، كرسي الروطان، قبعة الصيف، منزل الصيف، عطلة الصيف، حروق الشمس، النظارات الشمسية، الشمس، السباحة، حمام سباحة، العرق.
الحيوانات	النمل، الخفافيش، الزيز، الغاق، السلطعون، جراد البحر، اليراع، البلشون، ذبابة المنزل، قنديل البحر، القرش، القمل، البعوض، يرقات البعوض، العثة، الحلزون، ثعبان، العنكبوت، فراشة الصيف، النمل الأبيض، الضفدع، سمك السلمون المرقط، دود القز.
النباتات	الشعير، براعم الخيزران، زهرة الصبار، قرنفل، أقحوان الصيف، زهرة الذرة، زهرة الشبت، إبرة الراعي، زهر العسل، زنبق، اللوتس، الفاوانيا، شجرة الحرير، عباد الشمس، شوك الصيف، الفواكه والخضروات الصيفية.

كيغو الخريف

بعد فصل الصيف يأتِي فصل الخريف، في هذا الفصل تنخفض درجة الحرارة وتنشط حركة الرّياح وتصْفرُّ أَوراق الأشْجار، وتبدأُ بالتَّساقط، يقصر النَّهار قليلاً بينما يطول الليل. والهايكو الخريفي يعكس جميع هذه التغييرات. في الجدول التالي نذكر أهمّ الكيغوات التي ترتبط بفصل الخريف:

العناصر	الكيغو
السماء والعناصر	مطر الخريف، سماء الخريف، عاصفة الخريف، رياح الخريف، مساء خريفي
المناظر الطبيعية	خريف الجبال، خريف البحر، خريف الغابة، جرد أو حصاد الحقول، حقول قصبة

	(الذرة، اليقطين، الخ)، الكروم.
الشؤون الإنسانية	شغف الخريف، نهاية العطلة الصيفية، الحصاد، جمع الفطر، الفزاعة، بداية المدرسة، مهرجان تاناباتا، مهرجان أوبون، عيد العمال، هالوين.
الحيوانات	نقار الخشب، سمك السلمون، دودة البقر، فراشة الملك، السمان، الغزلان، اليعسوب الأحمر، الجراد، خنافس الأرض، هجرة الأوز، الاوز البري.
النباتات	التفاح، أوراق الخريف، نبات الموز، الحنطة السوداء، البرسيم بوش، البابونج، الكستناء، أقحوان، الذرة، التوت البري، العشب أو النباتات المجففة، العنب، التوت، مجد الصباح، الفطر، المكسرات، الكمثرى، الرمان، اليقطين، القصب، الكروم.

كيغو الشتاء

يمتاز فصل الشِّتاء بتدني درجات الحرارة وسقوط الأمطار وهطول الثلوج وتكوّن الغيوم الضبابية، ومن مظاهر هذا الفصل أيضاً تساقط أوراق معظم الأشجار ودخول بعض الكائنات الحية في سبات، والهايكو الشتوي يعكس جميع هذه التغييرات. في الجدول التالي نذكر أهمّ الكيغوات التي ترتبط بفصل الشتاء:

العناصر	الكيغو
السماء والعناصر	عواصف، تجميد، ثلج، جليد، الرياح الشمالية، الثلوج / أول الثلوج، سحابة الشتاء، قمر الشتاء، مطر الشتاء، مطر أول الشتاء، رياح الشتاء.
المناظر الطبيعية	شتاء الخور، شتاء الجبل، شتاء البحر أو المحيط، شتاء شاطئ البحر، شتاء حديقة.
الشؤون الإنسانية	حساء الفاصوليا، بطانية، شراء مذكرات جديدة، الشوكولاته الساخنة، نار الفحم، البرد أو الانفلونزا، السعال، قفازات، سخان، الصيد، الصقور، صائد الأسماك، التزلج على الجليد، معطف، الفشار، شال، ركوب مزلقة، ثلج، عطلة الشتاء، مشاهدة الحيتان.
الحيوانات	الدب، الثعلب، البطة البرية، نحل الشتاء، عصفور الشتاء، الذئب، الحوت.
النباتات	الجزر، الكرفس، زهر البرقوق في وقت مبكر، الصنوبر، الفجل، البصل الأخضر، اليوسفي، اللفت، كاميليا الشتاء، أقحوان الشتاء، نرجس الشتاء، الفاوانيا الشتوية، سفرجل الشتاء.

السنة الجديدة

تكتب هايكوات خاصة في بداية السنة. في الجدول التالي نذكر أهمّ الكيغوات التي ترتبط ببداية السنة:

العناصر	الكيغو
السماء والعناصر	صباح اليوم الأول، شروق الشمس الأول
الشؤون الإنسانية	اليوم الأول من السنة، الحلم الأول من السنة، الكتابة الأولى / قصيدة / فرشاة الرسم، مذكرات جديدة، تقويم جديد، ليلة رأس السنة أو يوم

2-5. المقاطع الصوتية

تتألّف قصيدة الهايكو اليابانية الكلاسيكية كما هوَ معلوم من 17 وحدة صوتية موزونة (٥/٧/٥) أي خمسة مقاطع للسطر الأول وسبعة للثاني وخمسة للثالث. وهناك إجماع على هذه القاعدة القديمة لعدد المقاطع الصوتية وذلك للتطابق بين المدّة الزمنية التي تستغرقها النفس عند اطلاق آهة التعجّب. وقد سُهلت في اللغات الأخرى بـ:

(سطر قصير

سطر أطول قليلا

سطر قصير)

كهذا الهايكو لـ"هاويس" من الولايات المتحدة:

«عاد من العراق

في موسم جني التفاح

بلا يدين»[19].

ومن الضروري أن نشير في هذا السِّياق إلى أنّ اليوم نجد أغلب شعراء الهايكو في العالم تحرروا من الشروط اليابانية الكلاسيكية، إذ انّهم لا يلتزمون بعدد المقاطع (17) أو نسقها (5-7-5) أو حتى (سطر قصير / سطر أطول قليلا / سطر قصير). مثلاً هذا الهايكو لـ"سامح درويش":

«كباقي اللوز،

تزهرُ

اللّوزة المرّة»[20].

3-5. الكيرجي (الخرجة)

الكيرجي (kireji) ويمكن تسميته عربياً بـ«الخرجة» هو صمت زمَنيّ يقسمُ الهايكو إلى زمنَين وهو في الهايكو الياباني عبارة عن حرف مثل ya أو kana أو keri أو ramu أو tsu وغيرها من الحروف؛ وبما أنّ اللغات الأخرى كالعربية والفارسية والانجليزية وغيرها لا تحتوي على هذه الحروف، فلذلك يترجم الكايريجي kireji بعلامات ترقيم توحي بالصمت، وعلامات الترقيم التي تُستخدَم هي (،) أو (...) أو (-) أو (/). الكايرجي يمنحُ بُنيَةَ الهايكو تماسُكاً كبيراً ويدعو القارئ للتأمل. كهذا الهايكو لسامح درويش من المغرب:

«شَريطُ الزّفاف،

بين الفَينَةِ والأخرى

موتَى يرقُصون»[21].

وقعت الوقفة الطبيعية في السطر الأول وقد استخدم الشاعر علامة الفاصلة (،) ليوحي بالصمت. في الهايكو التالي أيضاً استخدمت الشاعرة الإيرانية "هنگامه احمدى" هذه علامة (،) لتعبّر عن الوقفة الطبيعية في السطر الأول:

«الثلجُ مبكرًا،

أتَغافلُ عَن

غِشّ الطلاب»[22].

وقد تقع الوقفة الطبيعية في السطر الثاني، كهذا الهايكو لمسيح طالبيان من إيران:

«لاتَصلح لشيء

ولايُمكن رميها،

صَنادِلُ أُمّي»[23].

5-4.الآنية: في الهايكو يعبّر الشاعر عن لحظة إدراكية تقال "هنا" وفي الوقت الحاضر، فيجب أن يكون الزمن دائماً هو الزمن الحاضر لذا نجد أغلب الأفعال المستخدمة في الهايكو هي أفعال مضارعة، فالمضارع يوحي بطراوة التجرب. تأمل في هذا الهايكو لـ"تيرداد فخريه" من ايران:

«ثلجُ الصّباح...

ندفة ندفة ينزل

الصّمت على العالم»[24].

و فعل «ينزل»، فعل حاضر مستمر خدم بناء الهايكو في المشهدية المستمرة؛ كما تجدر الاشارة إنّ صيغة الماضي لاتفسد الهايكو طالما أنّها لا تخل في آنيته. تأمل في هذا الهايكو لـ"زيلجكو فوندا" من كرواتيا:

«في القرية التي قُصِفَت

امرأةٌ عجوزةٌ تلعنُ

بقاءَها حيةً»[25].

ففي هذا الهايكو صيغة الماضي في السطر الأول لم تخل في آنية الهايكو.

5-5.المشهد الحسيّ

يعتبر المشهد الحسيّ أساس الهايكو، فهو يُبنى على مشهد حسي متحيِّز مكاناً بعينه، دون أن يعني هذا استبعاداً تامّاً للصور الذهنية المستقاة من المخيلة أو الذاكرة أو الحلم وتركيبها مع المشهد الحسي الآتي:

«على حافة البئر،

الدّلو

يملؤه المطر»[26].

نحن هنا أمام مشهدية هايكوئية بُنيت بستّ مفردات تدور بأحضان الطبيعة. فهذا الهايكو كما هو واضح، عبارة عن مشهد بصري والتقاطة طرية يبحث الشاعر من خلالها عن شيء غير مألوف يُدهش القارئ.

6-5. العفوية

تُكتَب قصيدة النثر بغموض وتحتاج إلى تأويل إذ لا يبدو فيها المعنى واضحاً لأوّلِ وَهْلة بيد أنّ الهايكو يُكتَب بألفاظ شفافة وبطريقة عفوية سهلة تعطي القارئ معلومة جديدة. تأمّل في الهايكو التالي لـ "راينر بوناك" من ألمان:

«الغيمات عند التلّ

كلب الغنّام يدفعها

أعلى فأعلى»[27].

هذا الهايكو مثير ومدهش، كما انّه جَيِّدٌ محكم، بسيط بلاحذلقة لغوية، كُتِب بألفاظ شفافة ورقيقة وبطريقة عفوية سهلة بعيداً عن المنطق والعقل. «إنّ الهايكو ليس شعراً من نتاج العقل، لكنه تعبير عن لحظات ممارسة واعية وحقيقية للحياة، بحيث تتّضح ردة فعل الشاعر تجاه الأشياء بموضوعية كاملة، إما عن طريق النظر أو الصوت أو الرائحة أو التذوق أو حتى اللمس»[28]. لذلك فالأشياء العقلية أو المنطقية لا يمكن التعبير عنها في شعر الهايكو.

5-7. نقل المشهد بحيادية

شاعر قصيدة النثر يطرح رأيه الشخصي بحرية تامّة، فإنّه يقدّم صورة لا تمكّن المتلقّي من الشعور بنفس الطريقة التي يشعر بها الشاعر. ولكن في الهايكو يتخلّص الشاعر من طرح موقفه الذاتي بشكل مباشر فمثلاً لايقول: مساء جميل أو طائر جميل بل يكتفي بنقل المشهد وكأنّه محايد. أنظر في الهايكو التالي، كيف ينقلُ "ألان بيزارللي" من الولايات المتحدة المشهد بحيادية تامة:

«عاملُ محطة الوقود

يشير إلى الطريق

بخرطوم التعبئة»[29].

«وعلى الرغم من ذلك فيمكن إدراج ضمير المتكلم عندما يعد الشاعر نفسه ليس مشاهداً فقط بل جزءًا لا يتجزأ من الصورة كما لو كان ينظر إلى نفسه من الخارج كأية ظاهرة طبيعية أخرى بحيث يلعب دوراً مهمّاً في الصورة»[30]. أنظر إلى الهايكو التالي لسامي الحمروني من تونس:

«طريق المعبد

أعدّ الحلازين

المهشّمة»[31].

هنا الشاعر ينقل الصورة بحيادية تامة ولم يفرض رأيه بشكل مباشر ومستقيم، فلم يتحدّث عن التطرّف الديني والجنايات التي تُرتكَب باسم الدين بل جعل الصورة تتكلّم عمّا يدور بذهنه وعمّا يريد إيصاله للمتلقي. قالَ الحمروني طريق المعبد ولم يقل طريق المسجد أو الكنيسة أو المندي أو... لأنّ المشهد يخص الأديان والمذاهب جميعاً وعلى حدٍ سواء، فكل الأديان مرّت وتمرّ بفترات تتصاعد فيها حالات من التطرّف؛ ففي هذا الهايكو يشير الشاعر إلى العقلية المتطرفة، طريق المعبد واحد والمعبد واحد أيضاً والوصول إلى المعبود لايتم إلّا عن هذا الطريق، ولاتقبل العبادة إلّا إذا سلك العابد هذا الطريق حتى لو اضطر إلى سحق وتهشيم من يعارضه.

5-8. اجتناب المجاز

يحقُ لشاعرٍ قصيدة النثر أن يكتب بلغة مجازية أي يعبّر برموز وتشبيهات، فيقول مثلاً: صيحة القمر، نداء البحر، محطّة الشمس، صراخ الأرض إلى آخره، أمّا شاعر الهايكو يتَجنّب اللغة المجازيةَ ويكتب بلغة واقعية، ففي الهايكو، القمر لايصيح والبحر لاينادي والأرض لاتصرخ وليس للشمس محطة.

9-5. الالتقاط من الحياة

كان شعراء اليابان يتجولون في قلب الطبيعة لإلتقاط الصور الهايكوئية الجديدة وتُسمّى هذه الجولات بلغتهم جينكجو. «إنّ الهايكو يجب أن يكون رسماً لمشهد ما أكثر من كونه تجريداً أو أفكاراً عن المشهد، وزيادة على ذلك فيجب أن يكون صادقاً وحقيقيّاً، فأغلب الهايكو يكتب من التجارب الواقعية التي مرّ بها الشاعر مباشرة في أثناء التقاط مشهد ما، ولا يكتب من الذاكرة التي ربما شوّهت العنصر الحيوي في المشهد، ولذلك فقد يكون من غير الملائم أن يكتب هايكو عن الصيف في أثناء الشتاء؛ لأنّك لا تستطيع أن ترى أي مشهد للصيف في ذلك الوقت»[32]. أنظر إلى الهايكو التالي لجعفر محمود من سوريا:

«صفُّ أشجار السرو

أرجعُ خُطوتين

لأرى القمر»[33].

إنّ هذا الهايكو لقطة آنية حقيقية طرية التقطها الشاعر ممّا حوله في الواقع. «اليابانيون يستهينون بالهايكو المكتوب من الخيال فقط ويسمونه (هايكو الطاولة) أي الهايكو الملفّق وليس الواقعي والذي يكتبه الشاعر جالساً في بيته دون خبرة ومعايشة للواقع»[34]. أنظر إلى الهايكو التالي لأحمد لوغليمي من المغرب:

«هناك في وعر الجبل،

شجرة توت تثمر

لأجل لا أحد!»[35].

6.أنواع الهايكو من حيث البناء

من خلال قراءة مركّزة للهايكو نجده ينقسم من حيث البناء إلى قسمين: ١ -أحادي المشهد. ٢ -ثنائي المشهد

1-6. أحاديُّ المشهد:

هذا النوع من الهايكو يتألّف من مشهدٍ واحدٍ وأغلب الهايكوات التي تُكتَب اليوم هي من هذا النوع. وينقسم إلى نوعين:

1-1-6. أحادي المشهد دون قطع:

يتكوّن هذا الهايكو من مشهدٍ واحد يحتوي على عبارة واحدة. كهذا الهايكو لـ"لاجورد عبدالمجيد":

«يجرُّ الألوانَ

لشوارِع كابل

بائعُ البالونات»[36].

يتألّف هذا هايكو من مشهد واحد وهذا المشهد يتكوَّن من عبارة واحدة وهي (بائعُ البالونات يجرُّ الألوانَ لشوارِع كابل)؛ أو هذا الهايكو لأحمد لوغليمي من المغرب:

«فراشةٌ صفراء

تختفي كلّما تحطّ

على الخردل»[37].

يتألّف هذا هايكو من مشهد واحد يتكوَّن من عبارة واحدة وهي (فراشةٌ صفراء اللون تختفي كلّما تحطّ على نبات الخردل الأصفر).

أو هذا الهايكو لغدير حنّا من سوريا:

«بالإِشارات

يُسائُلِني الأصَمُّ

عَنْ دِيْني»[38].

يتألّف هذا هايكو من مشهد واحد وهذا المشهد يتكوَّن من عبارة واحدة وهي (الأصَمُّ يُسائُلِني بالإِشارات عَنْ دِيْني)

2–1–6. أحادي المشهد مع قطع:

يتألّف هذا الهايكو من مشهدٍ واحد يحتوي على عبارتين، فهو أحادي المشهد مع وقفة الكيرجي. السطر الأول في هذا النوع مفصول والسطر الثاني والثالث يشكّلان عبارة واحدة. كهذا الهايكو لـ "إرنست جون بري " من نيوزلندا:

«حرارة الصحراء،

الوزغة تختفي

في الأفعى»[39].

يتألّف هذا الهايكو من مشهدٍ واحد يحتوي على عبارتين، الأولى (حرارة الصحراء) والثانية: (الوزغة تختفي في الأفعى) وقد فُصِلَ الجزآن بالكايرجي أو الخرجة. وأنظر إلي الهايكو التالي لـ" علم الدين قادريتش" من صربيا:

«هجومٌ برّي،

الزهرةُ البرية

في مكانها»[40].

العبارة الأولى هنا هي (هجومٌ برّي) و العبارة الثانية: (الزهرةُ البرية في مكانها) وقد فُصلت العبارتين بعلامة الشولة (،).

أو هذا الهايكو لمسيح طالبيان:

«خَريفٌ آخر...

مُغَطّى بالأشنةِ

تأريخ وَفاة الأم»[41].

يتكوّن هذا الهايكو من مشهدٍ واحد يحتوي على عبارتين، فهو أحادي المشهد مع وقفة الكيرجي. السطر الأول (خَريفٌ آخر...) مفصول والسطر الثاني والثالث يشكّلان عبارة واحدة (مُغَطّى بالأشنةِ تأريخ وَفاة الأم).

وتأمل في الهايكو التالي لـ "دورثي كاميرون سميث" من كندا:

«ضباب تشرين...

عمتي العجوز

تسألُ مَن أنا»[42].

الجزء الأول هنا هو (ضباب تشرين) والجزء الثاني: (عمتي العجوز تسألُ مَن أنا) وقد فصل الجزآن بثلاث نقاط. كما يمكننا في الهايكو نيكوئيشو أن نجعل السطر الأول في نهاية القصيدة:

عمتي العجوز

تسألُ مَن أنا...

ضباب تشرين

و في هذه الحالة تأتي الكيرجي أو علامة الفصل في نهاية السطر الثاني.

2–6.ثنائي المشهد:

يتكوَّن من مشهدين منفصلين. وهناك وقفة تقطع القصيدة إلى قسمين لتدعو القارئ لاستكشاف العلاقة فيما بينها.

كهذا الهايكو لمسيح طالبيان:

«شفتها الباسمة...

برعمة حوذانٌ صفراء

محنية في الرياح»[43].

يتكوَّن هذا الهايكو من صورتين، الأولى: (شفتها الباسمة)، والثانية: (برعمة حوذانٌ صفراء محنية في الرياح)، وقد فصلت الصورتين بثلاث نقاط وعلى القارئ أن يكتشف العلاقة التي تربط الصورة الأولى بالثانية. العلاقة بين المشهدين أو الصورتين في هذا الهايكو بعيدة ولكن يمكن الوصول إليها. يستخدم هذان الأسلوبان التشبيه والقياس كثيراً في هذا الضرب من الهايكو.

أيضاً هذا الهايكو لنفس الشاعر:

«التوليبات المقلوبة،

واحداً تلوَ الآخر أعدُّ

الرفاق الراحلين»[44]

7. أساليب شعرية مرتبطة بالهايكو

7–1. السنريو

«قصيدة السنريو، التي يرتبط اسمها بالشاعر الياباني سنْرْيو كاراي 1790 – 1718، تشترك مع قصيدة الهايكو في كافة الخصائص باستثناء الموضوع إذ أنها تستبدل الطبيعة بالإنسان، فتتحدّث في كثير من الأحيان عن جوانب الضعف الإنساني، وربما تميل إلى السخرية، بعكس الهايكو، الذي هو أكثر جديةً في الحديث عن الطبيعة»[45]. ومن الاختلافات الأخرى بين الهايكو والسنريو، إنّ الهايجين (شاعر الهايكو) ينقل الحقيقة والواقع بصدقٍ دون تحريف أو زيادة ولكن شاعر السنريو يقوم بفضح بعض الأمور المسكوت عنها ويلمس جميع البقع أو الأماكن الأكثر حساسية لدينا ويقول لنا الأشياء التي لا نود الاعتراف بها. مثال ذلك هذا السنريو لعلي بيک من إيران:

«موقِفُ الشَّرِكَة...

ألصقُ سيارتي

بسيّارةِ سَيّدة»[46].

وبالإمكانِ المزجُ بين السنريو وبينَ الهايكو فيخرج لوناً يجمعُ بينَ الإنسانِ والطبيعةِ. ومِن ذلكَ محاولة سامح درويش التي حقّق فيها جانباً مِن شعرِ السنريو بأسلوبِ الهايكو مركّزاً فيه بشكلٍ واضحٍ على الحياة الاجتماعية:

«في آنٍ،

من فَمِ المرشَّح
بُخار و وُعود» [47].

الاشارة الفصلية في هذا النص هي كلمة "البخار" التي تدلُّ على فصل الشتاء. استطاع الشاعر بطريقة ساخرة مدهشة وبعيداً عن التخيل أن يسخر من المرشحين الذين يَعِدونَ الناس على أبواب الانتخابات ثم لايفُونَ بوعودهم، فالشاعر لخَّص هذه الحقيقة بثلاثة أسطر متقنة وغنية بالدلالات.

2-7. الهايبون

الهايبون haibun نوع أدبي ياباني الأصل إنتقل إلى عدّة لغات وهذا النوع يجمع مابين النص النثري وشعر الهايكو فهو يتكوّن من شقين، شق نثري في البداية، ثم تليه قصيدة هايكو تكون مستمدة من هذا الجزء النثري. وهذا الاستمداد منفتح أيضاً فيمكن لقصيدة الهايكو أن تكون تعبيراً مباشراً عن التجربة التي يتم نقلها في الجزء النثري أو تكون تأويلًا له، أي أنّ القصيدة تقوم بتفسير هذا الجزء النثري تفسيراً معيناً من زاوية معينة، دون أن تغلق هذه القصيدة تأويل الجزء النثري [48]. كهذا الهايبون لعلي مطوريان من الأهواز:
«لم يرد أحدهم على تحيتي ...لا أعلم، ربما رد أحدهم بكلمة ما. عبر الصيادون بسرعة، على خشبة تصل السفينة بالساحل، بصمت. كانوا أشبه بأشباح في ليلة ضبابية وهم يحملون أكياسهم. كان بإمكاني رؤية ملامح وجوههم في ضوء سيارة تعبر من بعيد. فتحت صندوق السيارة وجلست خلف المقود أنتظر ثلاثة أشباح عائدة من البحر ... جلس الصيادون في السيارة أخيراً، بعد لحظات، وكأن الواحد منهم ينتظر الآخر، قال أحدهم: "وصلنا للسدَّة". في الطريق، لم يكن سوى صوت المحرك وموسيقى أغنية "أطلال" ورائحة السمك التي كانت تفوح من أجساد الصيادين.

من الصيادين
أطلب "برطام" [49] و "چندال" [50]
مقابل أجرتي» [51].

نتائج البحث:

- إنّ الهايكو العالمي يقلّد الياباني ويأخذ منه الطريقة والقالب.

– الهايكو له خصوصيات معينة فمن يلتزم بهذه الخصوصيات وتتوفر فيه الموهبة سيكتب هايكو وإلّا فستبقى محاولاتهم مندرجة في جنس القصيدة النثرية القصيرة جداً أو الومضة أو التوقيعة.

– أهمّ ميزات الهايكو هي: المشهدية والتكثيف وبساطة اللغة، والآنية والتنحي، والرقة والعفوية.

– استطاع الهايكو أن يتجاوز حدود اليابان ويقتحم الكثير من الآداب والثقافات وأن يجذب إليه شعراء، على تفاوت تجاربهم وقاماتهم.

– أهمّ عامل ساعد على انتشار الهايكو في العالم هو الحاجة إلى التعبير عن روح العصر وهو عصر الايجاز.

– أغلب شعراء الهايكو في العالم ومن ضمنهم شعراء اليابان تحرروا من الشروط اليابانية الكلاسيكية للهايكو، إذ انّهم لا يلتزمون بعدد المقاطع (17) أو نسقها (5–7–5) أو حتى (سطر قصير / سطر أطول قليلا / سطر قصير) وأيضاً أغلبهم تخلّوا عن الاشارات الفصلية بعد ما كان الهايكو صيفي وربيعي وشتوي وخريفي ورأس سنوي.

– إنّ الهايكو يعكس خصوصيات بيئته، على سبيل المثال، شجرة الكرز في الهايكو الياباني هي غير شجرة الكرز في الهايكو الإيراني فهذه الشجرة تُعدّ رمزاً من رموز اليابان ولها مكانة خاصة في تاريخ وحضارة هذا البلد.

– الهايكو العالمي يميل نحو الابتعاد عن الطبيعة، وهذا أمر طبيعي، ونتوقع إنّ هذا الابتعاد سيزداد في المستقبل، حيث رأينا ظواهر المدينة والحياة المدنية جلية وواضحة بالنماذج التي جئنا بها في البحث: كـ"محطة الوقود، خرطوم التعبئة، بائعُ البالونات، نفطة التفتيش، فاتورَةُ ماء، شَريطُ الزّفاف، موقِفُ الشَّرِكَة، وإلخ ".

قائمة الهوامش:

1. محمّد عضيمة و كوتا كاريا، كتاب الهايكو الياباني، دار التكوين، دمشق، 2016م، ص 17.
2. مسيح طالبيان، ظهور، تكوين وانتشار الهايكو، ترجمة علي مطوريان، مجلة المداد، السنة الأولى، العدد الثالث، 2016 م، ص 15.

3.جاك لوك تولا، فلسفة الزن، ترجمة ثريا اقبال، كلمة، أبوظبي، 2011م، ص 107.

4.هنري برونل، أجمل حكايات الزن يتبعها فن الهايكو، ترجمة مُحَّد الدنيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م، ص 11.

5.المصدر السابق، ص 5.

6.خالد النجار، صوت الماء في الليل يقول ما أفكر فيه، كيكا مجلة الأدب العالمي، العدد العاشر، صيف 2016، ص 71.

7.حسن الصلهبي ، صوت الماء، هدية مع مجلة الفيصل العددان (477 – 478)، الرياض، 1437 هـ ق، ص24.

8.الواكا هو أقدم أنواع الشعر في اليابان و يتكون من 31 مقطعاً صوتياً خمسة، سبعة، خمسة، سبعة، سبعة.

9.مسيح طالبيان، ظهور، تكوين وانتشار الهايكو، ص 16.

10.مُحَّد الفحايم، ارتحال قصيدة الهايكو، القدس العربي، السنة الثالثة والعشرون العدد 7098، الاربعاء 11 نيسان2012، ص 10.

11.Dimitri Avghérinos ، ر.هـ. بليث والهايكو، تم استرجاعه في 2017/10/13 على الرابط http://alfalahia.blogfa.com/post/3471

12.حسن الصلهبي ، صوت الماء، ص 18.

13.لاجورد عبدالمجيد، وددت أن أكون شجرة، دار فضاءات للنشر والتوضيع، عمان، 2016م، ص 97.

14.توفيق النصّاري، مختارات من الهايكو الفارسي، دلمون الجديدة، دمشق 2017م، ص 18.

15.سامر زكريا؛ ربيع الأتات، الهايكو العربي، دار المؤلف، بيروت، 2017م، ص 80.

16.سامح درويش، 100 هايكو، منشورات الموكب الأدبي، 2016م، ص 31.

17.سامر زكريا؛ ربيع الأتات، الهايكو العربي، ص 9.

18.هدى الحاجي، بين ضفتين، ، دار العين للنشر، القاهرة، 2017م، ص 47.

19.آزاد اسكندر، هايكو الحرب، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2017 م. ص 104.

20.سامح درويش، 100 هايكو، ص 8.

21.المصدر السابق، ص 92.

22.توفيق النصّاري، مختارات من الهايكو الفارسي، ص 29.
23.المصدر السابق، ص 15.
24.المصدر السابق، ص 74 .
25.آزاد اسكندر، هايكو الحرب، ص 18.
26.سامح درويش، 100 هايكو، ص 6.
27.توقيق النصّاري، محاولة ابتدائية لتوضيح بنية الهايكو، مجلة المداد، السنة الأولى، العدد السادس، 2016م، ص53.
28.حسن الصلهبي ، صوت الماء، ص 19.
29.جمال مصطفى، هايكو مختارات عالمية معاصرة، ص 26.
30.حسن الصلهبي، صوت الماء، ص 21 .
31.سامر زكريا؛ ربيع الأتات، الهايكو العربي، ص 49.
32.حسن الصلهبي ، صوت الماء، ص 98.
33.سامر زكريا؛ ربيع الأتات، الهايكو العربي، ص 43.
34.جمال مصطفى، الهايكو أصغر قصيدة في العالم، مجلة المداد، السنة الأولى، العدد السابع، 2016م، العدد 7، ص 19.
35.أحمد لغويلمي، رسائل حبّ إلى زهرة الأرطانسيا، منشورات الغاوون، لبنان، 2010م، ص 84.
36.لاجورد عبدالمجيد، وددت أن أكون شجرة، ص 104.
37.أحمد لغويلمي، رسائل حبّ إلى زهرة الأرطانسيا، ص 33.
38.سامر زكريا؛ ربيع الأتات، الهايكو العربي، ص 35.
39.جمال مصطفى، هايكو مختارات عالمية معاصرة ، ص 22.
40.آزاد اسكندر، هايكو الحرب، ص 16.
41.توفيق النصّاري، مختارات من الهايكو الفارسي، ص 24.
42.جمال مصطفى، هايكو مختارات عالمية معاصرة ، ص 70 .
43.توفيق النصّاري، مختارات من الهايكو الفارسي، ص 24.

44.المصدر السابق، ص 24.

45.هدى الحاجي، بين ضفتين، ص 69.

46.توفيق النصّاري، مختارات من الهايكو الفارسي ،ص 48 .

47.سامح درويش، 100 هايكو، ص 120.

48.محمود الرجبي، أزيلي مكياجَ الحزنِ، دار كتابات جديدة لنشر الإلكتروني، 2015م. ص3.

49.بُرطام :صنف من السمك البحري ينتمي لمجموعة الهوامير، وقد سمي بالبرطام لأنه كبير الشفة.

50.چندال (بالجيم الفارسية) تسمية لصنف من أسماك البحر.

51.علي مطوريان، هايبون، مجلة المداد، العدد الثامن عشر، 2017 م، ص 17.

قائمة المصادر والمراجع:

أ» **الكتب**

- آزاد اسكندر، **هايكو الحرب**، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، 2017 م.
- أحمد لوغليمي، **رسائل حبّ إلى زهرة الأرطانسيا**، منشورات الغاوون، لبنان، 2010م.
- توفيق النصّاري، **مختارات من الهايكو الفارسي**، دلمون الجديدة، دمشق 2017م.
- جاك لوك تولا، **فلسفة الزن**، ترجمة ثريا اقبال، كلمة، أبوظبي، 2011م.
- جمال مصطفى، **هايكو مختارات عالمية معاصرة**، طوي للنشر والإعلام، لندن، 2011م.
- حسن الصلهبي، **صوت الماء**، هدية مع مجلة الفيصل العددان (477 – 478)، الرياض، 1437 هـ ق.
- سامح درويش، **100 هايكو**، منشورات الموكب الأدبي، 2016م.
- سامر زكريا؛ ربيع الأتات، **الهايكو العربي**، دار المؤلف، بيروت، 2017م.
- لاجورد عبدالمجيد، **وددت أن أكون شجرة**، دار فضاءات للنشر والتوضيع، عمان، 2016م.
- مُحَّد عضيمة و كوتا كاريا، **كتاب الهايكو الياباني**، دار التكوين، دمشق 2016م.
- محمود الرجبي، **أزيلي مكياجَ الحزنِ**، دار كتابات جديدة لنشر الإلكتروني، 2015م.

- هدى الحاجي، **بين ضفتين**، دار العين للنشر، القاهرة، 2017م.

- هنري برونل، **أجمل حكايات الزن يتبعها فن الهايكو**، ترجمة مُحَمَّد الدنيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005م.

ب» المجلات:

- توفيق النصاري، محاولة ابتدائية لتوضيح بنية الهايكو، **مجلة المداد**، السنة الأولى، العدد السادس، 2016م، من 52 – 55.

- جمال مصطفى، الهايكو أصغر قصيدة في العالم، **مجلة المداد**، السنة الأولى، العدد السابع، 2016م، من 18 - 21.

- خالد النجار، صوت الماء في الليل يقول ما أفكر فيه، **كيكا مجلة الأدب العالمي**، العدد العاشر، صيف 2016، من 70- 92.

- علي مطوريان، هايبون، **مجلة المداد**، العدد الثامن عشر، 2017 م، ص 17.

- مسيح طالبيان، ظهور تكوين وانتشار الهايكو، نقلاً عن علي مطوريان، **مجلة المداد**، السنة الأولى، العدد الثالث، 2016 م، من 15 – 19.

معالم لفينومينولوجية معرفيّة صوفيّة

د. وهيبة جراح (المركز الجامعي ميلة/ الجزائر)

ملخص:

لقد أبدى الصوفيّة وعيا كبيرا بوجود العلامات والأنساق، وأبدوا قدرة على تأويلها، مما سمح لنا بالقول أنّ الفكر الصوفي كان فكرا سيميائيا في جانب كبير منه، وليس أدلّ على ذلك من طريقتهم في نشد ان المعرفة، التي كانت تعتمد بدرجة كبيرة على تفكيك صور الوجود وتأويلها وردّها إلى مصدر واحد وهو الحقيقة الإلهيّة التي تعتبر النموذج المعرفي المنشود.

كان المنطلق عند الصوفية في بحثهم عن الحقيقة منطلقا معرفيا؛ فقد كان "ابن عربي" يرى أنّ هذا الكون قد انبثق عن دافع معرفيّ، وهو ما أسماه بالقصدية الإلهية، التي حدّد لها ثلاثة أفعال هي الإيجاد، الخلق والمعرفة، ومفاد هذا أنّ الله قد أوجد الكون لكي يُعرَف، ولما كانت المعرفة تحتاج إلى عارف خلق الكائنات على تعدّد صورها وأشكالها لتعرفه، وبالتالي فالمعرفة هي مبتدأ ومنتهى غايات الفكر الصوفي، ممّا يؤسّس لفينومينولوجية معرفيّة خاصة بالفكر الصوفي بالنظر إلى طرائق البحث والاستدلال عنها.

وهذا ما يفسّر تتبُّع الصوفيّة في مسيرتهم لتحقيق الوصال، مسارا حافلا بمجموعة من العلامات الوجوديّة التي كان الفكر الصوفي يجتهد في تأويلها بغرض الكشف عن دلالاتها المضمرة، هذه الدلالات التي تحيل كلّها على مدلول واحد، مستثمرا في ذلك كلّ الصور والأشكال الوجودية، رابطا بينها وبين نموذج المعرفة السرمديّة المراد الوصول إليه.

أوّل سؤال يمكن أن يثيره القارئ هنا هو: كيف يمكن أن يكون الفكر الصوفي فكرا فينومينولوجيا أو ظاهراتيا، وأشهر ما عُرفت به التجربة الصوفيّة هو أنّها تجربة عرفانيّة؟

الكلمات المفاتيح: الفينومينولوجيا، العلامة، التأويل، المنطق الأنطولوجي، المنطق الإبستيمولوجي.

Abstract:

Sufism showed great awareness of the existence of signs and patterns, and expressed the ability to interpret them, which allowed us to say that the Sufi thought was a semiautomatic thought in large part, and not evidence of this method of seeking knowledge, which relied heavily on the dismantling of images of existence and interpretation and response To one source, the divine truth, which is the desired cognitive model.

The son of an Arab believed that this universe had emerged from a cognitive impulse, which he called the divine purpose, which had three acts of creation, creation and knowledge. This is because God created The universe to know, and since knowledge needs to know the creation of objects to the multiplicity of images and forms to know, and therefore knowledge is the beginner and the ends of the ends of mystical thought, which establishes a phenomenological knowledge of mystic thinking in view of the methods of research and reasoning.

Keywords:
Phenomenology, Mark, Interpretation, Ontological Logic, Epistemological Logic, ...

ولكي نثبت ما ذهبنا إليه ينبغي أن نعمل أوّلا على البحث في خلفيات اشتغال الوعي الصوفيّ أين سننقب في المنطق الأنطولوجي الذي استند إليه الفكر الصوفيّ في استقصاء الظواهر واستنطاقها، وثاني خطوة ستكون بمثابة حفر في المنطق الإبستيمولوجي والكيفيات التي تجسّد بها هذا الوعي عبر مختلف النشطات التأويلية التي أبداها الوعي الصوفي فيشأن العلامة الوجودية.

1-المنطق الأنطولوجي وتشكّلات الوعي الظاهراتي عند الصوفيّة:

إنّ محاولة إثبات البعد الفينومينولوجي في الفكر الصوفي لن يكون أمرا بعيدا عن الوعي الذي أبداه الظاهراتيون في تأويلهم، فهو لا يختلف كثيرا بوصفه تعبيرا عن " منهج يمكن أن يسلّط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن بها للمرء أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته، لا عن مجرّد أهوائه وتحيّزاته وإيديولوجيته"[1]، منه فأهمّ مبحث ارتبطت به الفينومينولوجيا –خاصة عند هايدغر- هو التنقيب عن علاقة الإنسان وموقعه من بنية الوجود وتقسيماته، وهو الهاجس نفسه الذي تملّك الصوفيّ، فقد اضطلعت الذات الصوفيّة بطموح مفاده؛ تحقيق نوع من الوصال مع " الذات المطلقة"، وذلك عبر محاولة التعرّف على معاني وأسرار وجودها (الذات الصوفية) في الكون، وكذلك تفسير طبيعة العلاقة الرابطة بينها وبين تلك الذات السرمديّة.

لهذا فقرار الوصال والارتحال عبر المجاهدة ومختلف الرياضات التي أبداها الصوفيّة لم تنبثق من العدم وإنّما كانت نابعة من إحساس الصوفي الدائم بالاغتراب عن الأصل والرغبة في العودة إليه والاتحاد به والفناء فيه، وهذا الإحساس بالاغتراب هو الذي جعل من الصوفيّ كائنا قلقا، أو كما تصوّره "هايدغر" " دازاينا مهموما"، وهو ثاني متصوّر بناه "هايدغر" فيما يخص الجانب النفعي من الوجود الإنساني وهو " التنقيب والتساؤل

والاستفهام، فحسبه كينونة الكائن لا يمكن أن تتحقق بمعزل عن مجموع الأسئلة التي ينبغي أن يصوغها في شأن موقعه من الوجود، " فالكينونة لا تنكشف للإنسان الموجود في شكل موضوع يتأمّله ويدرسه، بل إنّه تنكشف له منذ البداية في صورة "توتر" أو "انشغال" أو "همّ" يثير في نفسه ما لا حصر من التساؤلات والاستفهامات المعقّدة"[2].

لم تكن كينونة الصوفيّ لتتحقّق لولا مجموع الأسئلة التي كانت تتملّكه و إحساسه الدائم بالاغتراب والانفصال عن الحقيقة التي يعتبر نفسه جزءا لا يتجزّأ منها، فهذا "محي الدين ابن عربي" يطالعنا بتصوّر مفاده أنّ؛ " **أوّل غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربة عن وطن القضبة عند الإشهاد بالربوبيّة لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة، فكانت الدنيا وطننا، واتّخذنا فيها أوطاننا، فاغتربنا عنها بحال تسمى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكليّة إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرنا مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغتربنا عنه بالبعث حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبديّ**"[3] يعيد مثل هذا التصوّر الأنطولوجي –الذي بناه "ابن عربي" في شأن الذات الصوفية – ترتيب العلاقة بين الذات وموضوع معرفتها، وهو يعبّر عن القصديّة التي يحاول الصوفيّ بواسطتها الغوص في أعماق مياه الكينونة، فالشعور بالانفصام هو الذي يجعل الصوفي " في حالة قلقة لرفع الاغتراب والعودة إلى الأصل الأزليّ للكائن"[4]، عبر محاولة فهم استراتيجيات خلق الكون والكائن معا، فحسب "ابن عربي" أنّ " **الحقّ شاء من حيث أسمائه الحسنى أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه أوجد الكون وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة، وجعل هذا الشبح يقبل روحا إليها عبّر عنه بالنّفخ وخلق له الاستعداد لقبول التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال**"[5].

يقوم الفكر الظاهراتي الصوفيّ بإرجاع الفروع إلى أصلها من أجل تعليل الظواهر وتفسيرها، فالصوفيّ يأبى أن يتصوّر وجوده وكأنّه "ذاتية" منغلقة على نفسها، بل يتصوّره منفتحا ومرتبطا بالوجود والموجد عبر وثبة أنطولوجيّة تنتقل " بموجبها الكائنات من حالة الإمكان إلى حالة الوجود، وهو انتقال من حال الثبوت الأزليّ في العلم الإلهي، إلى حالة الظهور والتعيّن في أشكال وجوديّة"[6]، من هنا يتبيّن لنا أنّ وجود الصوفيّ في هذا العالم عبارة عن " وجود ديناميكيّ"، تماما كما أشار إلى ذلك "هايدغر" فقد كان يلحّ دائما على أنّ " وجود

الإنسان في العالم وجود ديناميكي بما تحمله الكلمة من معنى أصيل، فهو لديه من الإمكانات الكامنة ما يجعله يتعامل بطريقة إيجابية وفعالة مع العالم الخارجي، والإمكان عنده لا يأخذ معنى منطقي صوري، بل يتصوّره في صورة معطى عيني إيجابي"[7].

هكذا تصوّر الصوفيّة عالم الإمكان وأنسبوا وجودهم إليه، وجاهدوا في سبيل الالتحاق به، الأمر الذي جعلهم يؤسّسون لمنظومة مفاهيميّة خاصة تحمل من شروط التخلي والانفصال مقابل التحلّي والاتصال ما يكفي للصوفيّ إذا التزم بها، فقد فرض هؤلاء على أنفسهم كلّ أنواع الفقر المادي والمعنوي من أجل الالتحاق بالمراتب العليا مقرّين بأنّ التصوّف أخذ بالحقائق ويأس ممّا في أيدي الخلائق هذا من الناحية النظرية والتصوّرية، أمّا من الناحية الممارساتيّة فقد انتقل الصوفيّ إلى مرحلة أعقد من المرحلة الأولى (الأنطولوجيّة)، عبر وثبة أخرى تسمح له بتحصيل المعرفة المنشودة .

2–المنطق الإبستيمولوجي/ المعرفي: أنماط الاستدلال من أجل الوصال

يرى "ابن عربي" في الفتوحات المكيّة أنّ هذا الوجود لم ينبثق من العدم، وإنما هو نابع عن قصديّة إلهية تتلخص في ثلاثة أفعال أساسيّة: الإيجاد، المعرفة والخلق، فالحقيقة الإلهيّة كانت ثابتة في العلم الإلهي، ولما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أوجد الكون، وبحكم أنّ المعرفة تحتاج إلى عارف خلق الموجودات على اختلاف أشكالها لتعرفه، مما يعني أنّ الغاية كانت معرفية منذ بداية الخلق، فكل صور الوجود على تعدّدها واختلاف أشكالها خلقها الله من أجل أن تعرفه، من هذا المنطلق يحمّل الصوفيّة أنفسهم عناء اختراق العلامات الوجودية من أجل الوصول إلى الحقيقة وذلك عبر تفكيكها وتأويلها.

ما أسميناه نحن باختراق العلامات الوجوديّة، يملك مقابلا آخر عند الصوفيّة وهو "الكشف"، يستعمل الصوفيّة هذا المصطلح للدلالة على مجموع الممارسات التي يبدونها لاختراق الحجب الوجوديّة، فبقدر ما كانت هذه الصور محيلة على الحقيقة بقدر ما ستشكّل عندهم حجابا يمنعهم من تحقيق الوصال، وبالتالي وجب اختراقها عبر الكشف، لهذا سنتحدّث عن "الكشف" الصوفي هنا باعتباره مجموعة من التقنيات التي يعتمد عليه المريد للوصال من أجل الاقتراب من الحقائق الإلهيّة، وبالتالي فهو يحيل هنا على جملة الاستراتيجيات المساعدة على تحقيق الهدف.

فالآليات التي اتّبعها الصوفيّة في البحث عن الحقيقة هي التي تجعل نظريّتهم تقترب من أيّ نظريّة معرفيّة تحتكم إلى المنطق الذي يهتمّ كثيرا بالبحث عن علل الظواهر " فلا يكاد يخلو فعل إدراكي من الاستدلال مهما يكن المجال الإدراكي قريبا من النشاط الحسي، ومهما يكون مألوفا، وحتى عندما تبدو بعض الأحداث توجد بالرّغم من عقلنا، وأنّ لا دور للذات في تشكيلها"[8]، وقد أثبت الصوفيّة شغفهم الكبير في البحث عن الحقيقة عن طريق البحث في العلل والأسباب المؤدية إليها، أين سعوا ليس فقط إلى معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، وإنّما معرفة السّبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو، فلنتأمل مقولة "ابن عربي" لنتبيّن ذلك؛ يقول "ابن عربي": " **اعلم أنّ هذا الجدول الهيولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقّ من مادّتها الموجودات العلويّات والسّفليات، فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذّهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتيّة لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة أو نقص،** (...) **ولو لا أعيان الموجودات ما عقلناها ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص**(...) **فهي متقدّمة في العلم ظاهرة في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخّر فلتأخّر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنّظر إلى ذاتها كليّة معقولة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، وهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات وما بقي شيء يوجد بعد** (...) **فلو وُجِد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهى لكانت مُثُلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحّ زيادة حقيقةٍ فما في الإمكان أبدع منه**"[9]، تشير هذه المقولة إلى مصدر الحقيقة وجوهرها، وهي في الوقت ذاته تسمح لنا بفهم المنطق الذي يستند إليه الصوفيّة في مسيرة بحثهم عن الحقيقة، وبالتالي فهم المنطق الذي يقوم عليه الكشف الصوفي كنظريّة في المعرفة، يقوم الفكر الصوفي في تأويله للعلامة الوجودية —حسب المقولة–على مبدأين:

الأوّل: التطابق مع الواقع: وهو هنا تطابق مع صور ومظاهر العالم الوجودي، التي لا يمكنها أن تتجاوز الحقيقة الإلهيّة وبالتالي فالواقعيّة هنا تَفِد من خارج العالم وليس من داخله " لأنّ الحديث عن أشكال واقعيّة بذاتها ليس صحيحا فالله وحده هو الذي يحقّق فكرة الواقعي الكامل"[10] وهذا الضرب من الحقيقة هو ما يسميه "بيرس" بالحقيقة المطلقة، ونحن نعثر على نفس الاصطلاح لدى الصوفيّة أو ما يندرج في معناه كعالم المطلق، فصفة الإطلاق هنا متعلّقة بالانفراد بمجموعة من الصفات التي لا يمكن أن نجدها خارج ذلك العالم، وهي (صفة

الإطلاق) خلاصة ذلك " التفكير الرمزي الذي تتنزّل بموجبه المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدي يُهتدى إليه بالعقل"[11].

أما الثاني فهو مبدأ اللاّنهائيّة: أين يتمّ اعتبار الحقيقة الإلهيّة وسيلة لفهم الظواهر والعلل، كما أنّ الظواهر الوجوديّة تحيل بدورها إلى الحقيقة المطلقة، وهذا القلق الذي تجلّى في حركة الذهاب والإياب هو ما عبّر عنه بمقولة: " لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات"، وهذا كلّه يعني أنّ الكشف الصوفي في جانبه النّظري علم قائم على الملاحظة مثله مثل باقي العلوم التي تتوخّى المنطق في تفسير الظواهر.

كما أنّ هذا يؤكّد أنّ كلّ من الحقيقة الصوفية والواقع الذي يُفضي إليها يوجدان بشكل مستقلّ عن بعضهما، فمبدأ الإحالة فقط هو الذي يربطهما، يعني أنه في نهاية الأمر هناك اتّساق وانسجام بين الحقيقة المطلقة وبين الصور الوجوديّة التي يتصوّر الصوفيّ بأنّها تحيل إليها وليس تطابق، وهذا ما قصده الصوفيّة وفُهم بالغلط من قِبل غيرهم، فالحقيقة الصوفيّة تبقى كما الحقيقة البيرسيّة (نسبة إلى بيرس) " ضربا من الوجود الموضوعي المستقلّ عنّا وعن اعتقادنا ومعرفتنا"[12]، وهذا يعني أنّ الحقيقة الإلهية ثابتة في عالم المطلق، وتبقى هي نفسها على مرّ الأزمنة والعصور، لكن الشيء الذي يجعلها بعيدة أو غير واضحة هي الطرق المعتمَدة في الكشف، أو هي الحركيّة التي يبديها الصوفي أثناء الانتقال بين الدلالات.

تبرهن عملية الكشف التي يحتفي بها الفكر الصوفي على مقولة لطالما أشاد بها "بيرس" في نظريّته حول العلامة واشتغاله والتي مفادها أنّ: الفكري البشري محكوم بالوقائع الخارجيّة، والدليل على ذلك أنّ:

- الاستدلال المنطقي ليس صورة في الذّهن بل تعبير عن حالة قائمة في الأشياء ذاتها.

- اعتبار الوقائع هي الموضوع الذي يتعيّن على المنطقي الانطلاق منها وهذه الأخيرة موجودة بشكل مستقلّ عنا.

- اعتبار الملاحظة أو التجربة مصدرا وحيدا في المعرفة البشريّة، فالأفكار التي تنشأ في الذّهن لابدّ لحدوثها من تأثير شيء ما خارج الذّهن وهذا ما يسمّيه بالإحساس، أمّا الوسيلة التي تمدّ المفكّر بالمادة العمليّة فهي الملاحظة.

يغدو "الكشف" الصوفيّ انتقالا من ظاهر الشيء إلى باطنه، وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه الاستدلال بمفهومه المنطقي، فهو "عمليّة ذهنيّة ننتقل عبرها من حقيقة إلى أخرى"[13]، وهذا ما يضمنه الكشف الصوفيّ، فهو عمليّة معقّدة تسمح للصوفي بالانتقال من مرحلة معرفيّة إلى أخرى أو من عالم لآخر " فالعالم ممكن بذاته ومشدود إلى غيره وهو الحقّ إذ أنّ وجوده مقيّد بوجود الحقّ الذي أوجده، ومن هنا لم يكن العالم مستقلاّ بذاته، وتبعا لذلك لم تكن المعرفة بالدلالة الوجوديّة مستقلّة بذاتها، إنّها تحتاج إلى تعميق ذاتها بالانتقال إلى مستوى آخر من الدلالة هو دلالة العالم على الحقّ"[14]، هذا الانتقال الذي يفترض منطقيا توفّر " جملة من الشروط:

- موضوعات فيزيقية لها خصائص مميّزة تعتبر كمنبّهات خارجيّة: وهي هنا الدلالة الوجوديّة

- ناحية فيزيولوجيّة تتصل عادة بالحواس وأطراف الأعصاب التي تنقل الإحساسات إلى الدّماغ.

- ناحية سيكولوجيّة تتّصل بترجمة تلك الإحساسات وإعطائها المعاني اللاّزمة التي تتلاءم مع الشيء المدرك في مجال استدلالي معيّن"[15]، وتتمثّل هنا في الوعي الذي يبديه الصوفيّ بربطه لصور الوجود بصورة الحقيقة، فمن الناحية العمليّة للكشف الصوفيّ يتمّ اختراق الدلالة المرئيّة (الدّلالة الوجوديّة) من أجل تحصيل دلالة أعمق وهي اللاّمرئية، ومادامت الحركة في الكشف الصوفيّ قائمة على هذا المبدأ فهذا يعني أنّ الكشف الصوفي يتجاوز حدود كونه نظرية في المعرفة إلى كونه تقنية أو منهجا في المعرفة " فلن تقوم للاستدلال قائمة إلاّ بوجود عناصر ننطلق منها وعنصر نصل إليه وإجراء صريح أو غير صريح يمكّن من الانتقال"[16]. وهو يقارب في مفهومه وآليات اشتغاله مفهوم "الاستدلال" الذي جاء عند السيميائيين والمناطقة وفي مقدّمتهم "تشارلز بيرس".

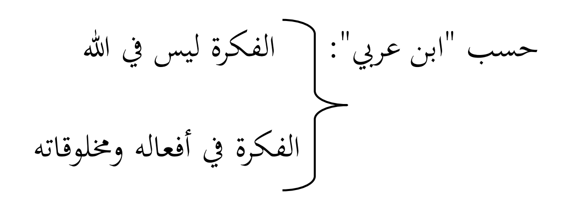
يفسّر الكشف الصوفيّ باعتباره استراتيجية معرفيّة تعمل على "البحث عن الوحدة المتكثّرة عبر محاولةٍ لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال"[17]، آليات اشتغال الذّهن الصوفيّ

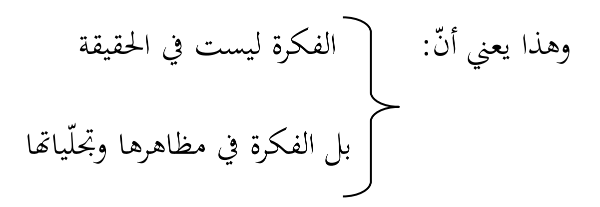
يقول "ابن عربي": " (...) **من جهة الأسماء الحسنى على ما ورد في الشّرع المطهّر لا على ما يقتضيه الاستقصاء والحصر، اعلم وفّقك الله أنّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلاّ وجوده وكونه قادرا عالما متكلّما مريدا حيّا قيوما سميعا بصيرا، وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنّه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز**

على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يُقال فيه سبحانه ما هو إذ لا ماهية له، ولا كيف هو إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به سبحانه إلاّ تلويحا من حيث الوجود، إن حقّقت النّظر حتى تقع الرؤية، إن شاء الله تعالى حيث قدّرها تعالى بمزيد الكشف والوضوح فمن جهة أنّه لا إله إلاّ الله قلنا عرفنا الله.

ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأنّ الجوهر هو الذي لا ينقسم المتحيّز القابل للأعراض قلنا لم نعرف ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى إذ لا يُعقل له حقيقة فنخاف على المفكّر في ذاته من التّمثيل والتشبيه، فإنّه لا ينضبط ولا ينحصر ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنّما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته، وهذه الأسماء الحسنى التي سمّى بها نفسه توصيلا إليها في كتابه العزيز على لسان نبيّه الصادق فمنها ما يدلّ على ذاته تعالى وقد يدلّ مع ذلك على صفاته وأفعاله أو عليهما معا ولكن دلالتها على الله أظهر"[18].

إنّ ما يطرحه "ابن عربي" في المقولة يبرهن أكثر على مدى تطابق الفكر الصوفي مع الواقع، فهو يرتبط به ارتباطا وثيقا أثناء البحث في الحقيقة ومحاولة الكشف عنها لقد عاد "ابن عربي ليؤكّد ارتباط مقولة ارتباط الحقيقة بالواقع فحين يؤكّد استحالة رؤية الله تعالى أو السؤال عن ماهيته وجوهره، فهو بهذا يُثبت استحالة الوصول إلى الحقيقة وبالتالي فالاكتفاء بجملة الأسماء والأوصاف التي أوردها في الجدول واعتبارها وجو من أوجه الحقيقة دليل آخر على تحوّل نمط التفكير لدى الصوفيّة من التفكير في الحقيقة (الجانب التصوّري للفكرة) إلى التفكير في السُّبُل المؤدّية إليها.





من هنا يصبح التفكير الصوفي مركّزا على واقع الحقيقة وليس على الحقيقة، أي الفكرة ينبغي لها أن تركّز على الصور التي تتّخذها الحقيقة في الواقع التي تعتبر كعلامات تشير إلى وجودها وهكذا تغدو الأسماء والأفعال والصّفات التي أنسبها الله إليه، والتي أوردها "ابن عربي" في الجدول علامات، وهذا ما يُثبت أكثر الطابع السيميائي للتفكير العلاماتي لدى الصوفيّة، إذ لا يمكن البتّة التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير علامات، بل لا يوجد سبيل آخر إلى ذلك حينما يتعلّق الأمر بالحقيقة التي ينشدها الصوفيّة في مسار معرفتهم.

وهذه نفس النتيجة التي توصّل إليها "بيرس" أثناء صياغته لنظريّة العلامات، وهو حال الصوفيّة الذين لا يستطيعون التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير الأسماء الإلهيّة التي تحيل إلى فكرة الحقيقة يعني أنّه في نهاية الأمر أنّ التفكير سيفتح نوعا من الحوار بين مظهرين من الأنا الصوفيّة أحدهما متكلّم والآخر مستمع، هذا الحوار الذي يكون دائما بحاجة إلى وجود علامات للتعبير عن أفكاره، وليست الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إلى ذاته سوى نموذج من النماذج الكونيّة لفكرة الحقيقة السّرمديّة، فالعلامات هنا عبارة عن وسيط لنموّ الوعي والفكر الصوفيّ في مساره المعرفي[19].

نستنتج من كلّ ما سبق أن اشتغال العلامة في النص والفكر الصوفيّ رهينة بالتصوّر الذي كوّنه الصوفية في شأن بنية الوجود وتقسيماته، وأيّ حديث عن اشتغالها ينبغي أن يلتفت إلى جانبها المنطقي القائم على الاستدلال من أجل الكشف عن مجموع العلاقات التي تربط صور هذا الوجود بموجدها.

والاشتغال المنطقي للعلامة الصوفيّة يثبت في جانب آخر الجانب العقلاني/الواعي للتجربة الصوفية، فقد قدّم لنا "الكشف" الشروط المنطقيّة للوجود الصوفيّ حيث عبّر عن سيرورة في اكتساب المعرفة، ليغدو الكشف مؤشرا لاشتغال الذهنيّة الصوفيّة عبر اتباعه لمنهج الاستدلال.

قائمة الهوامش:

1-عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص213.

2-عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2005، ص140.

3-ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص 4-5.

4-منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص358.

5-ابن عربي، فصوص الحكم، ج2، دار صادر، بيروت، د ت، ص661.

6-منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص357.

7-عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، ص143.

8-البعزاتي بناصر، الاستدلال والبناء بحث في خصائص العقليّة العلميّة، ط1، المركز الثقافي العربي، الداراالبيضاء، 1999، ص237.

9-ibn arabi, la production des cercles, traduit par paul fenton et maurice gloton, ed de l,éclat, paris , p 29-30

10-خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، (دط)، دار الينابيع، دمشق، 1996، ص26.

11-حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات كلية الآداب منوبةتونسط2، 1994، ص35.

12-خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشالز بيرس، ص56.

13 -le petit larousse illustré, larousse, paris, 2001, p544 .

14-منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص245.

15-عبده سمير، التحليل النفسي لقوة الاستدلال، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1994، 248.

16 -ibn arabi, la production des cercles, p 30-31.

17-باختين ميخائيل، الماركسيّة وفلسفة اللغة، تر مُحَّد البكري ويمنى العيد، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1986، ص113.

الدين والمقدس: باراديغما جديدة لفهم الواقع الاجتماعي

د. بن لعوج لطفي (جامعة مستغانم / الجزائر)

ملخص:

المقدس لا يمكن تحديده بنشاط معرفته الايجابي فهذا الأخير يساهم في تفكيك شفرة تأويلاته التفافية واللاهوتية، مركزا في ذلك على التمثلات والعقائد والواجبات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، كما أن الأنثربولوجيا الحديثة تحاول ربط تلك التقاليد بالنسق العلائقي، إنها تؤكد على ضرورة اقترانها بالمنهج.

الكلمات المفتاحية: المقدس/الأسطورة/المدنس/التجلي/الفهم/الخيبة الذاتية.

Summary:

The sacred sphere is not fully defined by positive Knowledge, which helps separate it from cultural and theological interpretations, we are delimits it on the basis of representations, beliefs, obligations, practices having to do with sacred beings or thing by linking this sphere to a theory of nature that fits into a tradition, a system of relation, modern anthropology shed light on the methodological.

Key words: The sacred sphere, myth, profane/hierophantic/ intendment/ self deception.

مقدمة:

فرض الفكر التيولوجي والفلسفي الكلاسيكي في المسيحية كما في الإسلام حقلا من المسموح التفكير فيه، يمارس دوره بحسب الثنائيات التبسيطية المتعارضة المتعلقة بالخير / الشر، الصحة الخطأ، العقلاني/ اللاعقلاني، الجميل / القبيح، الكافر/ المؤمن ... فهكذا تشكلت مقولات جوهرا نية، اعتقد الناس زمنا طويلا، أنها تمثل إنجازات نهائية للعقلانية في حين هي مهتمة بالخيال وبشدة،[1]فالاختزال السوسيولوجي يطرح ضرورة منهجية في علم الاجتماع، بيد أن ردّ الظواهر الاجتماعية إلى أسباب اجتماعية كثيرا ما فسرت من منطلق مادي/ وضعي، يستبعد التصورات التي يحملها الناس عن وجودهم الاجتماعي، من حيث كونها وعيا خاطئا وفقا لتعبير Marx" أو أفكارا مسبقة كما يقول **Durkheim**": إن دعوة هذا الأخير إلى عدم الركون للانطباعات التي يحملها المؤمنون عن ديانتهم، لا تخلو من الالتباس إذ لا يخفى أن تمثلات الناس لواقعهم هي جزء من ذلك الواقع، فيفضل عدد من علماء الاجتماع تجاهل هذه الصعوبة، بالدعوة إلى

المضي حتى النهاية في انتزاع موضوع البحث أيا كان من البداهة الاجتماعية والحس المشترك،[2] فالهاجس الأول يتمثل في وضع الشروط المعرفية اللازمة لاستحضار المقدس كمصدر للتحليل الاجتماعي، إذ يرفض حراس المعبد السوسيولوجي إقحام مصدر ديني كمرجع للتحليل السوسيولوجي، فالقضية هنا ليست الدخول في تصنيف المعارف الإنسانية، بل استعراض وجهة نظر هذه الدراسات والتعرض لمضمونها الفكري، فهل تقوم الدراسات الإنسانية الوضعية على قاعدة سليمة إذا ما قورنت بما تطرحه الرؤيا الإسلامية من مفاهيم وقواعد معرفية؟ إن استلهام الفكر السوسيولوجي العربي يجعلنا نعيد النظر فيما إذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية والعملية–الجهاد المبتور– فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري ولا عملي ولا تطبيقات مبدعة للنوعين، فآل بها الأمر إلي التسول من الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولا ملفقة، يكتفي علماءها المزعومين بتبرير ما يستورده الموهومون[3] لكن أليس هناك خطر اختزال الواقع إلى مجرد تشكيل مفهومي، أو حجب الواقع بتفخيم آليات تأويله؟ بعبارة أخرى الواقع هو أيضا النشاط الذي تمارسه القراءات العلمية والتأويلات المتصارعة،[4] فهنا التساؤل قائم، أين مكانة الفهم والتفسير بشقيه الذاتي والموضوعي في إدراك العلاقة القائمة بين المقدس والمجتمعي؟ ألا يسمح الواقع بإعادة بناء ذاته من خلال تقديس الأشياء؟ أم من خلال إعادة التفكير في المنهج واللامفكر فيه من تصورات عقلانية وأطر معرفية مستمدة من الوحي؟

المقدس، تجلي أم جسر طقوسي؟:

إن افتراض إبطال مفعول المقدس من حيث بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتقي بحلول ما يعارضه و يغاير طبيعته وقد أرسى **Durkheim** هذا التعريف ليحدد قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس "**Profane**"، فالمقدس لا يلتقي بالمدنس بل يلامسه إلا لكي ينتقي أحدهما ليظل الآخر قائما، فبسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر،[5] كما يطور "**روبرتسون سميث**" في كتابه "**الأديان السامية**" إشكالية المقدس التي تقيم علاقة تقديس الأشياء والموجودات هي بما هي عليه، أشياء وموجودات غير نقية تخضع للمحرمات، فطابعها (المقدس) يأتي من (التقديس) التي هي هدف له والذي تنتمي وقائعه إلى صفات الإلوهية،[6] كما أن المقدس في نظر **Durkheim** متماثل مع الإلهي وهذا الأخير ابتكار جمعي لديه، فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه الفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية و بسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه،[7] ففي سياق آخر جاء في كتابه "**مقالة عن طبيعة ووظيفة القرابين**" بإهداء

إلى **R.smith**"الذي وضح على نحو رائع – الطابع الغامض للأشياء المقدسة – في المقارنة التي أقامها بين ما هو مقدس وبين غير النقي، حيث يتم في الواقع قراءة الطابع المتناقض بشكل أساسي للأشياء والموضوعات المقدسة، الأشياء النافعة والتي تمثل خطرا وتهديدا في آن واحد.[8]

في نفس السياق هدم التعارض بين المقدس والدنيوي، مع رفع المماثلة بين المقدس والإلهي، حيث يعتبر **M. Eliade**أن المقدس لا يتماثل مع الإلهي بل هو تجل له فقط وهو ما عبر عليه بلفظ "التجلي **hiérophanie** الأمر الذي يخرج المقدس من مجال المفارق المحايث، ليتجلى في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة ... فتظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي الذي يسمح بالعبور بين الحدين، لأنها تحين الزمن الأصلي الحيثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية التاريخية ولدى يقول **M. Eliade** م. إلياد: **حيث تمظهر المقدس في المكان انكشف الواقع وحدث العالم** ».[9]

كما لا شك أن المقدس في الإسلام يتمحور حول فكرة الحرام المتسمة بالازدواجية إذ تحيل في بعدها الأول إلى ما هو طاهر يستوجب التقديس أو إلى أمر إلهي يستوجب التنفيذ، ففي بعدها الثاني إلى ما هو رجس يستوجب الاجتناب وفي مقابل القطب المتمثل في الحرام، نجد قطب آخر يتمثل في اللامحضور.[10]

الدين والتصور الذاتي للواقع:

إذا تقرر أن عالم الواقع موصول بعوالم أفضل: بعضها مجانسة له وبعضها مغايرة له، علم أن (الذات) التي تقيم في العالم الواقعي لا تمنعها حدودها المادية من العبور إلى هذه العوالم الأخرى التي تحيط بهذا العالم، فوجود الذات في هذا العالم المتعين لا يحول بينها وبين تواجدها بعوالم أفضل منه، ومقتضى اتصال الكينونة عند المؤمن إنما هو جمع ذاته بين الوجود الواقعي، الذي هو مجال تحققها الطبيعي وبين تواجدها المثالي كمجلي تحققها القيمي[11]ويكون الدين في هذا السياق نظاما تصوريا رمزيا يبلوره الذهن للتكيف مع مجموعة القيم المشتركة، وبتالي بإمكانه أن يمنح الأفراد شكلا لتأسيس هويتهم الخاصة، كذات متميزة في الفضاء الاجتماعي وهذا ما ذهب إليه "**A-Schutz**"في نظريته الاجتماعية: كيف يبدع الأفراد رؤيتهم عن العالم المشترك من خلال نشاطهم في المجتمع؟ وهي الإشكالية التي سماها الكاتب "الذاتية المشتركة" ليتبنى حلا على منهج "هوسرل" وهو أن الأفراد يعيشون في عالم من التجليات، حيث تتجلى مهمة عالم الاجتماع بملاحظة وبشكل تجريبي كيف يخلق الناس العوالم الحيوية من العناصر المشتركة الموجودة،[12] فليس من وليد الصدفة أن

تكون هذه الذات الفاعلة والمنقلبة إلى مبدأ ديني بفعل إسقاطها خارج ذاتها، لتتكلم أمامنا وخارجنا فتعبر عن حياتنا المعاشة، لكن (وضعنة) الذات الفاعلة في مجتمعاتنا لا تزال ضئيلة الشعور "بإبداعيتها" و"تاريخا نيتها" الخاصتين، فتجعلها منفصلة عن التجربة الإنسانية بكثافة المؤسسات التي تمنحها شكلا ليس هو شكل حياتنا اليومية، ولا شكل الذات الفاعلة أيضا، فينصهر هذا التناقض في عالم الجماعة، بعبارة أخري لما ظهرت تباشير الحداثة، حدث الانفصال بين عالم الذات الفاعلة المجسدة في صورة الإلهي من جهة وعالم المقدس من جهة أخرى،[13]لتستوقفنا مسألة هامة وهي متعلقة بمنطق **"الخيبة الذاتية"–Self déception** غير أن الحديث عن تخييب الذات هو عمل جماعي مدعوم بمجموعة من المؤسسات الاجتماعية المساعدة، أولها وأشدها قوة "اللغة"، باعتبارها وسيلة تعبير ومبدأ بنيان يؤدي وظيفته بدعم من فريق تجد نفسها فيها، بعبارة أخرى: إن سوء النية الجماعية مسجلة في موضوعية اللغة (التلميح، الصياغات والطقوس وعبارات المخاطبة الأدبية، مع عبادة التقنية الاجتماعية في إدارة كاثوليكية للتبادل،[14]والواقع أن الموضوعية المادية المتلقية تؤدى إلى التقبل المباشر للأفكار والمعلومات، وإلى التبعية الإدراكية، فهل الذاتية كتصور مضاد للموضوعية تيسر لنا مخرجا لفهم الظاهرة الدينية؟ بطبيعة الحال الذاتي هو الفردي، أي ما يخص شخصا واحدا والذاتي في الميتافيزيقيا هو رد كل وجود إلي الذات والاعتقاد بالفكر وحده، فهي تعبر عن التفرقة بين الحقيقة والوهم مكرسة لأحكام متفردة،[15]وبالتالي تمييزا بين أشكال التعبير والعقل اللاهوتي المتحرر، بعبارة أخرى: هناك فرق بين الواقعي الموضوعي والواقعي الذاتي الأول يزعم بوجود واقع له أنطلوجيا موضوعية ولا يسلم به قطعا، لأن الزعم باستقلالية الواقع عن أشكال التعبير التي تمثله الواقعية الخارجية لا يتساوى تماما مع الزعم القائل بوجود واقع مستقل عن العقل ويرجع هذا التمييز إلى أن بعض الحالات العقلية مثل مشاعر الألم ما هي إلى أنطلوجيا ذاتية، غير أنها ليست من صنف أشكال التعبير التي تعبر بها عن الأشياء، فأبنية العقل والتصورات الذهنية قد تتحكم الضمير الجمعي الذي بدوره يحرك السلوكيات الدينية الكامنة تحت ستار الأعراف والطقوس،[16]لكنها لن تسلم من قبضة المحاجة التاريخية التي قد تستولي هي الأخرى على المحاجة العقلانية السوسيولوجية، جاعلة بذلك ذاتية البشر شيئا موضوعيا قابلا للدراسة والتحليل والفهم، وهذا ما عبر عليه **روجييه كيوا** بـ **(الأنظمة المعرفية المغامرة)** ونعني بها تلك الأنظمة العقلانية المتطورة أو القابلة للتطور أو تلك الأوضاع المتحركة التي يتخذها العقل النقدي القلق، الذي لا يهدأ ولا يجمد عند وضع نهائي،[17]إن فهم الظواهر الدينية ما هو إلي فهم للبنى الاجتماعية والكائنات التي

تحرك هذه البني هذا ما جعل Berger.P في مؤلفه **الظلال المقدسة** حول الكيفية التي بها يتشكل العالم ذاتيا؟ كيف يوجهنا، يقنعنا بالنظر إليه كما لو أنه عالم موضوعي؟ كيف يتحدد التعريف للحقيقة الاجتماعية، هذه الأسئلة تحدد لا تناهي الكائنات البشرية، مما تقودنا إلى توصيف البشر كـ خالقي بناء العالم، بعبارة أخرى العالم هو مشروع ذاتي لحركة البشر وفعالياتهم- بوصفهم خلاق العالم، وهذا أكيد يجعلنا على يقين من إمكانية إنتاج علم اجتماع فينومينولوجي قادر على تأويل المقدس وهذا لا يكون إلي في وجهتين: الأولى في إنتاج نظريه تتفق مع التجربة الإنسانية وقادرة على الحفر في الحياة اليومية، أما الثانية تتمثل في قدرتها على تفسير المفاهيم المشتركة على شكل نظرية أناسية في شكلها الكلي،[18] فمسألة الذات والموضوع قد تأخذ منعرجا آخر في حالة ما احتوت المنظور الكوني وخير مثال على ذلك وقوف الكنيسة الكاثوليكية أمام استقلالية السلطة في المسائل الزمنية، واستنادا إلى المقولة التي نحتها عالم الاجتماع الألماني "**Luckhman**":« ... تصير مرجعية الديني الكاثوليكي ذاتية حيث يستمد من داخله مبدأ اشتغاله ومشروعيته، ويمكن تقد يم صور المتناقضات في الشأن، مثلما تشهده البابوية الكاثوليكية الرومانية في الظرف الراهن، حيث يتمحور الكل حول حقوق الإنسان لكن باتجاه الخارج، في حين تسود في الداخل انتهاكات عدة فاضحة للحريات الأساسية، كحرية التفكير والتعبير، مخلفة اشتقاقات لاهوتية...[19] »

كما أن تحويل الموضوع من أساسه المادي إلى أساسه الفكري لن يفيد في تحديد "تصورات العالم"، فهذه التصورات تنشأ داخل العالم في العلاقة بالعالم كنتيجة لها، فنفي العالم من الموضوع سيعني نفيا موضوعيا للتصورات، أي نفيا للموضوع ذاته ولن يبقى سوى تصورات ذاتية عن "تصورات العالم" هذه، طالما أن هذه التصورات لا تمتلك وجودا مستقلا عن العالم.[20]

الوحي وحركية الواقع، تأسيس أم قطيعة؟

إذا كان قطاع اللامعقول في الثقافات المترجمة قد تسرب دون أن يثير أي ضجيج، لكونه كان يقدم للرؤية الدينية الإسلامية – الأبعاد الروحية – ذات الطابع الميتولوجي التي كانت تزداد الحاجة إليها، المتمثلة في كتب التفسير والحديث والتاريخ، فقطاع المعقول في تلك الثقافات بقي هو وبعض جوانب اللامعقول المرتبطة بيه في صراع متواصل مع "النقل" أي مع بنية الفكر الإسلامي التي أصبحت باغتنائها باللامعقول الدخيل، تبتعد أكثر فأكثر عن بذور العقلانية التي غرسها القرآن وسقاها المعتزلة بمجادلتهم الكلامية،[21] ففي العالم العربي هناك مسافة كبيرة بين سياق الحدث الاجتماعي و سياق الاجتهاد الديني، وبينهما بطبيعة الحال

نجد ثنائية الضبط الاجتماعي /الضوابط الاجتماعية المتعلقة بطبيعة الموضوع الديني في إطار الشروط الاجتماعية الخاصة، حيث يمكننا توقع سلسلة من العوائق الابستملوجية، فبمجرد أن الدين الإسلامي يمدنا بتفسيرات للعالم من منظور نسق الأفعال سيجعل العلوم الاجتماعية بالخصوص الأنثربولوجيا على وجه العموم تواجه مشكلة تطبيقية لمواضيع هذه الأفعال التي لا تخضع فقط للمسائل التعبدية، بل تخص جوانب الحيات اليومية، وبالتالي كيف يتم إقحام هذا الأخير بكل تحليلاته الدينية في سياق اجتماعي متغير، يتحرك في إطار ما نسميه التحول الاجتماعي بشقيه السلبي/ الايجابي والاجتهادات الفقهية التي تحكمها ضوابط المصلحة والسلطة التي هي: فتاوي وصفات وأفعال عندنا ويقابلها السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية عند الغرب،[22] هذا كله يضعنا مباشرة في قلب موضوعنا: يضعنا أمام "بداية الكلام" وبداية الفلسفة" انطلاقا من التأريخ لـ "الخلاف في الإسلام" والحق أن ظهور المتكلم هو المثقف يومئذ، حيث لا يمكن أن يتم هذا إلا بظهور "الخلاف" وعندما تبلورت قضاياه وتحددت، صار التكلم فيها بمنهج أو في إطار مذهب نضجت فيه "المقولات" فارتفع إلى مستوى "العلم" أي أصبح قابلا للتصنيف والتبويب والعرض المنظم،[23] أما في الغرب فالأمر يختلف، حيث تنبثق تلك الجدلية القائمة بين الفكر والواقع فالفكر قد يكون متقدما والواقع لا يستجيب لحركيته ونموذج هذه الحالة حالة المفكرين الأوربيين في عصر النهضة، حيث كان فلاسفة التنوير يسبقون عهدهم ويمهدون للثورة الفرنسية، أما الوجه الثاني من الأزمة يستلزم من الواقع أن يكون أكثر تطورا من الفكر، حيث يعجز هذا الأخير عن مواكبة التقدم المعرفي السائد في المجتمعات الحديثة.[24]

فلا شك أن التحكم في العمليات السيكولوجية والفيزيولوجية لتهيئة الذات بالاتصال المباشر والتناغم مع الحقيقة المطلقة لا يمكنه أن يكون فرديا في شكله ومضمونه، فمع ذلك فالفعل يمكنه أن يصبح فعلا جمعيا وذلك عندما يبدأ آخرون في المشاركة فيه بحياتهم، ليكشف عن فاعليته كوسيلة للاقتراب من الحقيقة،[25] كما رفض علماء الاجتماع، رد الحياة الاجتماعية إلى الحياة النفسية، لأن فهم الواقع لا يعني ضياع الفكر في مفرداته والانسياق وراء التنظير الجامد الذي يفقده حيويته، وهذا ما أكد عليه **L.Goldman** "حيث دعا إلى ترك التجريد في علم الاجتماع،[26] مما يؤكد فعلا وهم النزعة التقدمية عند فلاسفة التنوير، حيث أقحمتهم هذه النزعة في مغالطات كالاعتقاد الجازم بتخلف الشعوب الإسلامية، فلو قدر لهم معرفة القرآن للتاريخ ودور الأنبياء في حركة التغيير الاجتماعي، لأدرك حينها الأصوليون وعلماء التنزيل "**الناسخ والمنسوخ**" الذي يدل على الواقع في جوهر تقدمه وتطوره وأن الوحي يتغير طبقا لتغير الواقع، فيكتسي

السلوك الاجتماعي السائد صبغة شرعية بحكم أمر الواقع، بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم مع طرح البديل في ضوء مقاييس يستقيها من الوحي،[27] وهنا الجدل قائم والتسائل الذي يستوقفنا– ما هو النظام المعرفي الذي يمكن استخلاصه من الممارسة التفسيرية الإسلامية والعلوم الملحقة كعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأخبار والنحو والخطابة وعلم المعاني؟ فما هي المكانة الابستملوجية لهذا النظام المعرفي؟ كلها أشياء تدعو للتفكير والتأمل، فتفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ انطلاقا بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يمنح الأولوية للتعبير المجازي الرمزي،[28] الذي يكون قائما على الواقعات لا على الواقع التاريخي والنفسي والمادي والاجتماعي، فهذه الفصول من الواقع العام ليس لها كون خاص وإنما يصنعها الناظر اصطناعا، فالواقع العام متحد متشابك، أحادى الترابط لا أقاليم فيه، يتوسل إلى ذلك بالمؤسسات المفاهيمية وهذا ما يجعل منه قولا قائما على التناقض، متجاهلا بذلك وحدة هذا الواقع الذي يخفي من وراءه التاريخ والحركة والعبادة،[29] فبتجاهلهم هذا إنهم يقدمون القرآن والسنة على رأس مصادر الدراسة السوسيولوجية واقعين في التباس منطقي، إذ لا يفرقون بين القداسة والاحترام، وبين ضرورة إيجاد الإطار المعرفي والطريق المنهجي لكي يدرج النص المتسامي كمصدر لعلم نسبي متغيرو كذا معرفة مستوى القراءة الممنوحة ودرجة الإثبات والتحقق التي يمكن أن نصل إليها.[30]

المنهج وتعالي الحقائق الغيبية:

إن السؤال الذي يجب أن يطرح، ما الذي يمكن للباحث الاجتماعي أن يفعله إزاء معتقدات تحيل إلى فكرة الإلوهية والإله الخالق المتدخل في سبر هذا العالم بمشيئته ومعجزاته؟ كيف يتصرف إزاء ظاهرة الوحي والنبوءة؟ وما هو موقفه إزاء ما تعيشه حضارات ومجتمعات بأسرها كحقيقة تعلو على كل الحقائق الأخرى؟ ينطلق المنهج التفسيري معتقدا أن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماما في سلوكه، فالفكر الذي يحرك إنسانا مل قد لا يتطابق مع سلوكه، نظرا لاختلاف النظرية عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمه، ومن جانب آخر قد لا يتنبأ هذا الأخير بمقصد الفعل الإنساني، فالثمرة خلاف القصد لهذا، فإن التصور القائل بأن ثمة تطابقا بينيا كاملا بين الإدراك والنية والفكر من ناحية، والواقع والنتيجة من ناحية أخرى وهذا ما يجعلهما يسقطان في نفس الواحدية والاختزالية التي يسقط فيها النموذج السلوكي المادي[31] ولكن: هنا الجانب الإيجابي الخطير العلمي والتحليلي النسبي الاحتمالي الذي أدان و يدين كل **"ثوابت" معرفية** ودوغمائية وذلك بإعادة كشفها

وتحليلها، فيتخذ منطقا ذات الموقف تجاه ثوابت الغيب بأصوله اللاهوتية والإحصائية ليعيد طرح مادته – المادة الغيبية ضمن معايير الاحتمالات طالما أن المنطق الابستملوجي نفسه يرفض تأسيس مذهبية وصيغية مطلقة، إذن: ما هو (فوق الطبيعة) يشكل مادة للبحث ولكن ما مدى القابلية لبحثه وفق مواصفات المنهج المعرفي؟[32]يطرح البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي عامة والمقاربة البنائية خاصة مشكلا عويصا عندما يدعي لنفسه الحق والقدرة على تفكيك تلك الحقائق المقدسة وردها إلى عناصرها الأولية وأصولها البشرية، أي عندما يتصور أن دور المعرفة العالمة هو تعرية أخطاء المعرفة الدينية، تماما كما يفعل عند دراسته لبقية تمظهرات المعرفة العفوية.

إن علم الاجتماع يخاطر عندئذ بتجاوز دوره المتمثل في فهم وتفسير الأنشطة والعلاقات والصيرورات المتأتية من تلك المعتقدات المؤطرة لها،فهي ظواهر قابلة للمعاينة ونقض معتقدات الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وهذا ما جعل عالم الاجتماع يقتحم الفلسفة عندما يعتبر أن إثبات نظرية البناء الاجتماعي للواقع، يمر عبر إبطال الاعتقاد في وجود عالم فوق أمبريقي أوفي حقيقة الوحي؟[33]ففي هذا السياق يمكن استبعاد المنطق الابستملوجي المتعلق بالغيبيات، ليعبر عن الإشكالية التي تدفع البعض لاستبعاده لأنه خارج منطوق البحث ودائرته، بعبارة أخرى إنه يشكل (**ردّة**) في الابستملوجيا كما يؤدي إلى التقيد بالمذهبية الوضعية التي سبق لإرثها العقلي الطبيعي أن رفض التعامل مع ما وراء الطبيعة، فللخروج من (**دائرة الرّدة**) وانسجما مع المنهجية العلمية المفتوحة يستعيد الغيب وتستعيد كل ما ورائيات الطبيعة حقها في البحث الابستملوجى، كإمكانية وجودية قائمة،[34]هذا ما يجعلها تعكس كينونة تلك الذات التي تتخطى المعطى، إنها تعتقد بهذا المعنى الدقيق الذي يمكن تجاوزه حصرا بالمعرفة: يحمل الفكرة إلى ما وراء ذاتها، معطيا إياها دورا، مؤكدا موضوعها، مكونا ذلك في منظومة الفهم،"**entendement**"،سوف يتم أوّلا دراسة المبدأ الأهم الذي يؤثر في الفكر المعبر على نشاط حركة للذات متجاوزا المعطى، بعبارة أخرى يجري فهم طبيعة العلاقات السببية في الاستدلال المباشر،[35]فالمشكلة تكمن في السهولة التي ينتقل بها هذا التيار من الضرورة المنهجية لدراسة الدين كظاهرة اجتماعية، بما تقتضيه من اقتصار الباحث على التفسير الاجتماعي بما هو اجتماعي والامتناع عن إقحام التفسيرات الميتافيزيقية في العمل العلمي، معبرا بذلك على نوع الشرعية بمطلق التفسيرات التي هي مبرر الإيمان ووجود الظاهرة الدينية، فبدلا أن يحتفظ الباحث برأيه الشخصي ويتعامل مع

الاعتقادات كمعطي اجتماعي وفقا لمتطلبات الحياد القيمى والموضوعية العلمية، نراه يفهم الاختزال المنهجي كإلحاد منهجي.[36]

فإذا أردنا استخراج بعض التصريحات أو الحقائق من النص القرآني قصد توظيفها للتحليل الاجتماعي قد يستحيل علينا ذلك في السياق المتعلق بالعلوم الاجتماعية، نظرا لاختلاف الغاية والإطار المعرفي ومنهج التحليل أي كيفية بناء المفاهيم وطبيعة التعامل مع المعطيات وطريقة التحقق من النتائج ومن درجة صدقها ، حيث نلتمس منهجا يناسب طبيعة القرآن وخصوصياته ،[37]لكن المنهج الوضعي أفرز جدلا آخر هو جدل الأساليب الكمية في فهم الظاهرة الدينية، بعبارة أخري إن إقحام المتوسط والانحراف المعياري لتقدير سلوك المتدين أو أي ممارسة طقسية يعبر عن عائق ابستملوجي فهمي من الدرجة الأولى، فعلي سبيل المثال: لنفترض جدلا أن الأوربيين في القرن الخامس عشر أخدو متوسطا حسابيا في ستة أقطار أروبية لكل عشرة سنوات، لعدد من يولدون أمواتا ولمن يموتون في سن مبكرة ولمن يتهمون بممارسة السحر الأسود، من النساء ويحكم عليهن بالموت، ثم أخدو يزعمون بعد ذلك أن هذا التجميع يعتبر معيار لوجود مجتمع غارق في الإثم والخطيئة، وعلى الرغم من أن القيمة الوسطية ستطرأ عليها تغيرات حتمية بمرور الزمن، فإن هذا لا يعني أن الخطيئة ظاهرة طبيعية، فهذا فعلا رهان ابستملوجي يزعزع الكيان المنهجي ذي الأساليب الكمية.[38]

ففي هذا المقام يجب العمل بجهد لبناء الظرف الذي يجري فيه الموضوع أو المواضيع التي تستعمل رموزا وأحكاما قيمية وهو ما يعني –علميا – المرور من استعمال وسيلة نموذجية مثل الاستمارة إلى سلسلة من التقنيات ذات الطابع اللين والمرن، فقد تتمثل هذه التقنيات في شكلين: المقابلات والمعاينات، حيث يتم الاختلاف مع المناهج الكمية، أساسا في كون التقنيتين تبحثان لتجميع المعلومات القيمية الظرفية (الخالية من التعميم) على مجموعة من الأفراد التي تشكل منطقيا فرعا معتبرا من الواقعة المزمع دراستها.[39]

فقه الواقع وإشراقات العقلانية:

يشكل النسق الفقهي بأصوله وفروعه جزءا هاما في الإنتاج الديني الذي أفرزته الوضعية التأويلية التي افتتحت مع ختم الرسالة، فهي تمثل ضمن التراث السني الجزء الأهم كما ونوعا، يقول **أبو حامد الغزالي** في

هذا المضمار العلوم ثلاثة: عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه كالحساب والهندسة، ونقلي محض كالتفسير والأحاديث يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير لان قوة الحفظ كافية في النقل، وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه والأصول من هذا القبيل ...[40]

كما أن المنظومة الاجتماعية مهما كانت متماسكة لا يمكن أن يستقيم أمرها إلي بوجود تلك الضوابط و القوانين الفقهية المتبتة للواقع الاجتماعي و العوالم البشرية التي بوازنها ويعدل سلوكياتها الخطاب الديني فالواقع كما ينعته **ميشال "دوسارتو"** هو أمر مفترض ومفقود لأن الواقع في الخطاب ليس الواقع كما هو في ذاته، فهو (مفترض) ولا كما يتبدى للحس فهو **"مفقود"** يقوم الخطاب باقتناصه في رموز ولغات.[41] فالمعتقدات غالبا ما تكون أقوالا عقلانية بالنظر إلى حالة المعارف داخل السياق الذي تشاهد فيه، لكنها لا تبدو للمراقب غير عقلانية، إلا أن هذا الأخير يملك زاد ذهني أكمل وأعقد، وعليه فإن الأساطير والمعتقدات تعتبر عقلانية، أما الشعور اللاعقلاني فهو ناجم كما يقول **piajet** عن **"وهم المركزية الاجتماعية،**[42]ففي منظومتنا الفكرية قد يمنح السلف الأولوية للنص على الواقع، وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظرا لقربه من الوحي وأولويته على الواقع، فبما أن الواقع وظروفه هو الذي أعطى الأولوية للنص فإن الواقع الآن يختلف، أي أن ترتيب الأدلة يحتاج إلى تعديل ومن هنا فإن الواقع هو الأصل في السابق واللاحق والنص إنما هو تابع لهذا الواقع ويتشكل حسب تغيراته.[43]

فهذا ما يعبر عليه عند البعض من العلماء **"بفقه الواقع"** والذي يخص باب الحكم وباب الفتوى كما ذكر **أبو المعالي الجويني (ت478 هـ)** في **– الغياثي–**اشتراط **"فهم الواقعة"** للحكم، ثم ذكر **شمس الدين ابن القيم (ت751هـ)** في **"أعلام الموقعين"** أنه لا يمكن الفتوى والحكم إلا بنوعين، الأول: فهم الواقع والفقه فيه، أما الثاني: فهم حكم العلل:

ثم فالعلم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة القواعد الشرعية الكلية، كنوع من الفقه ويتركب من هذين الفقهين، التنزيل، الصحيح للقواعد الشرعية على الواقع »[44]

كما أن ثمة من كبار العلماء من جادل بأنه لا يوجد من أحكام في الوحي سوى الواجب و الحرام و المباح و في مقدمتهم **"ابن حزم"**، الذي ردّ على من جوّزوا الإجماع أو القياس على غير نص» **إلا** أن تقيده بـ

"عقلانية" هذا المذهب المترادفة والمتقيدة بحرفية النص، مع حرصه على صيانة مجال المباح الذي تركه الشارع للمسلمين، جعله يواجه النزعات العميقة لعلم الاجتماع الديني... أين يتوسع من خلالها دائرة المقدس.

ليصبح السؤال عندئذ: كيف يتم تفسير هذه الظاهرة؟[45] والإجابة بطبيعة الحال قد تتجاوز النص لتمنح الأسبقية للأسلوب، فمجتمعات الإسلام ليست متجانسة في تركيبتها إلى الحد الذي نجد فيها أسلوبا دينيا شائعا بصورة شاملة ومتماثلة، فحقائقها وتغيراتها أيضا أكثر تعقيدا مما نتصور، فالأفراد لا يتحولون– بصورة آلية، من النمط الديني، بل يقومون بتبني استراتيجيات متكيفة وملائمة حسب حاجياتهم في لحظة محددة من لحظات إنتاج المعنى، وهذا ما أشار إليه **غيرتز** في تحليله : للفاصل الكتابي/ **intermléde scripturaliste** عندما ينتقل الأفراد من تمسكهم بنوع من القداسة أو من أسلوب ديني إلى أسلوب ديني آخر، [46] فهذا التصور البنائي يجعلنا نعيد التفكير في تركيبة ذات ثلاثة أبعاد : بعد **العقلنة** وبعد **الإعلاء** / التقديس ثم بعد **الأدلجة**، ثلاثة أبعاد متكاملة ومتداخلة، فالعقلنة تتعلق بتنظيم العلاقة الدينية والصياغة النسقية للعقيدة، والإعلاء / التقديس يتعلق برفع عناصر خاصة بالعالم الدنيوي والفعل البشري، متطاولة بذلك علي الإلوهية، أما الأدلجة تتعلق بجعل المطلق والمتعالي والمقدس يخدم الغايات البشرية ويبررها.[47]

فالصعوبة التي تواجهنا تكمن في كيفية تحريم العقل النقدي من القيود الابستيمية والابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي علي جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري، منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو الوحشية حسب مصطلح **كلود ليفي ستروس**: إلي المرحلة الزراعية المدنية، ذلك بالاعتماد علي التضامن الأيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمة (الفصحى) والشفرة الأرثدوكسية لتدبير العقول والأفراد والجماعات[48]،هذا كمن يحاول أن يجرد الحركة من الحركة والحركة مرادف الواقع المدعو في اللغة العلمي بالعبادة، فالقول النظري لا يسعي ويجب أن يري سعي الواقع: «يخيل إليه من سحرهم أنها تسعي » .

فلهذا فانه يصلب الساعي المتحرك، فلا يلبث في يده شيء ويريد أن يصلب فلا يصلب شيئا، فإن متحدث باللغة الاصطناعية النظرية، لا يكون إلا مؤسسها ولهذا نقول إن اللغة النظرية لا تنتج إلي نفسها ولا تعيد الواقع، [49] ففي هذا السياق كانت المقاربة الفيبرية أول طرح وأهم معالجة لمسألة عقلنة العقائد الدينية، علما بان العقلنة تختلف عن معنى العقلانية، فهذه الأخيرة عبارة عن مسلك فكري يحكم العقل

كمرجعية أولى أو وحيدة، أما العقلنة فتفيد معني الجهد المنهجي لتنظيم العقيدة وبلورتها في نسق متماسك ... فتتغير دلالة السلوك الديني الذي تطغي عليه غايات لامادية ولا دنيوية، ليصبح موضوعا للعقلنة والتفكير في العلاقات الممكنة بينه وبين البشر... فعند **Max weber** التطور من النموذج الأول إلي الثاني يتطابق مع ظهور التوحيد[50] ولا يزال التوتر يشتد والتنافي العنيف يتفاقم والاصطدام يتكرر بين كلا الخطابين، أقصد بين العقل المدرساني السكولاستي الموصوف بالسليم أو الصحيح،... لكن الكثيرين يجهلون أن طرق العقلنة وأنواع العقلانيات التي تتفاوت – تفاوتا كبيرا بتفاوت الذات الغربية والأطر الاجتماعية والآلات الفكرية والقيم الثقافية و الرصيد اللغوي الموروث[51] ومما يزيد في فجوة هذه المفارقة، الإلحاح على الأحكام الفقهية الخاصة بالأحداث والنوازل المتتالية مع إهمال فقه الأولويات والأسبقيات، فكم من شخص يظن أن حمل عموم الأمة والتحرق لقضاياها يستلزم في النهاية الاستغراق في متابعة الواقع وأحداثه وأنبائه وهذا ما يعبر عليه **باستنامة الواقع**، يقول **السيد قطب**:« **الاستغراق في واقع الحياة، يجعل النفس تألفه وتستنيم له، فلا تحاول تغييره**[52].

خاتمة:

أفضت بنا هذه القراءة الاجتماعية والابستملوجية لصيرورة تشكل الدين والمقدس، ودوره في إدارة وتكوين منظومة فكرية تعكس واقعا لمنظومتين متناقضتين، الغربية والعربية وبوسعنا أن نستخلص مما سبق، أن عيش المجتمع المسلم تحت سقف المقدس ونزوع هدا المقدس نحو التوسع والانتشار إلي حدود المرحلة الحديثة لم يمنع من حضور الواقع بكل أجزائه وتركيباته، نستحضر عنده حوصلة من الثنائيات: الدين / الدنيا، المنهج / ما وراء المنهج، المعقول / اللامعقول، الموضوعية / الذاتية، القطيعة / الاستمرارية، في الواقع إننا اليوم كمنظومة فكرية عربية هشة في إطارها التصوري الديني والمعرفي لا تستجيب لمتطلبات الوجود الإنساني، فهي تمجد شعار التجزئة والهدم كمالا تفقه في شعار البناء شيئا لا علي المستوى المنهجي ولا علي المستوي الثقافي، بالرغم من ثراء مرجعيتنا .

إن استقالة العقل العربي وانفصال المقدس عن الدنيوي أو عن كل ما هو وضعي، جعلنا ندفع ثمن جهلنا المقدس واندفاعنا نحو منظومة بيانية غير مجدية إذا لم تكن في إطار تصوري يمنح للعقل مكانة وللعقلانية نصيبا وللمعقول قيمة، بدون الذوبان في الآخر، مع الاعتراف بكل ما هو عولمتي أو ما وراء حداثي، مع

إدراك الأسباب وتطويق تلك المتغيرات الدخيلة ، سواء كانت تهتم بالغيبيات والأساطير أو تلك التي تحيي النزعة التقنية العلمية، فلقد استهدفت المنظومة الإسلامية في أبعادها العقدية والعبا دية والتشريعية تغيير وجه المجتمعات التي توجهت إليها الدعوة، إلا أنه لم يكن بإمكانها أن تبلغ هذه الغاية من دون التكيف مع هده البنيات الاجتماعية والثقافية، ليتوجه الخطاب الديني والخطاب العالمي العارف علي وجه التخصيص بعقائده المبلورة وتعاليمه وأوامره إلي المجتمع ليؤثر فيه مما جعله يدخل في علاقة مع مستوي ثان من الواقع، هو مستوى الحياة اليومية .

قائمة الهوامش:

1.محمد أركون. **الفكر الإسلامي–قراءة علمية،** ط2، المركز الثقافي العربي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان: 1996، ص75.

2.عبد اللطيف الهر ماسي. **فى الموروث الديني الإسلامي –قراءة سوسيولوجية** –تاريخية، ط1، بيروت، لبنان: 2012، ص30.

3.أنظر إلى مقالنا المعنون بـ: **أزمة الموضوعية ومفارقة الأنا والآخر: تأملات في سوسيولوجيا الذات الباحثة**، مجلة آفاق فكرية، سيدي بلعباس، الجزائر/ العدد 06 –شتاء 2017، ص154.

4.محمد شوقي الزين. **ميشال دوسارتو –منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات** –مدخل الى قراءة تداولية– ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، وهران، الجزائر، 2013، ص194.

5.نور الدين الزاهي. **المقدس والمجتمع** –افريقيا الشرق، دارا لبيضاء، المغرب: 2011، ص32.

6.جان بول ويلام. دانيال، هيرجيه ليجيه. **سوسيولوجيا الدين،** ط1، المجلس الأعلى للثقافة، ترجمة: د. درويش الحلوجي، العدد 804، بيروت، لبنان، 2005، ص 206.

7.نور الدين الزاهي. **نفس المرجع السابق،** ص ص. 32-33.

8.جان بول ويلام، دانيال، هـ – ليجيه. **نفس المرجع السابق،** ص207.

9.نور الدين الزاهي.**المرجع سبق ذكره،** ص41.

10.عبد اللطيف الهر ماسي. **نفس المرجع السابق،** ص94.

11.طه عبد الرحمن. **الحق العربي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1: 2005، ص247.

12.سابينو أكوافيغا، أنزوباتشي. **علم الاجتماع الديني–الإشكالات والسياقات**، كلمة للنشر، ترجمة: د. عز الدين عناية، أبو ظبي، الإمارات العربية، 2011، ص66.

13.آلان توران. **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمة: د.جورج سليمان، بيروت، لبنان، ط1، نيسان (أبريل): 2011، ص219.

14.بيار بورديو. **أسباب عملية –إعادة النظر بالفلسفة** –دار الأزمنة الحديثة، مترجم، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص246.

15.عبد الوهاب لمسيري. **دفاعا عن الإنسان – دراسات نظرية وتطبيقية في نماذج المركبة**، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر: **2003**، ص288.

16.جون – ر.سيرل. **بناء الواقع الاجتماعي: من الطبيعة إلى الثقافة**، ط1، دار على مولى، ترجمة: حسنة عبد السميع، القاهرة، مصر: 2012، ص191.

17.آلا مُحَمَّد أركون. **قضايا في نقد العقل الديني –كيف نفهم الإسلام اليوم**، ط3 ـ دار الطليعة، ترجمة : هاشم صلاح، بيروت، لبنان : 2004، ص133.

18.علاء جواد كاظم. **التأويل الذاتي للعالم–المنعرج السوسيوفينومينولوجي لنظرية الحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، إضافات، العدد 15، صيف 2011، ص ص. 132 – 133.

19.أنظر إلى مقالنا المعنوت بـ: **السوسيولوجيا الوضعية ومعضلة النزعة الذاتية – مسائل ورهانات**، مجلة أبعاد، وهران، الجزائر/ العدد04، جانفي: 2017، ص225.

20.رفعت سلام. **بحثا عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية**، دار الفارابي، بيروت، لبنان: 1989، ص 102.

21.مُحَمَّد عابد الجابري. **نحن والتراث–قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان: 1993، ص304 .

22.Mohamed Brahim salhi .**Réflexion froide sur questions chaudes – quelle anthropologie du religieux en Algérie–**

quelque élément pour un débat /Timimoune 22,23,24 , novembre 1999 Edition CRASC , p89

23.محمد عابد الجابري. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**-مركز دراسات الوحدة العربية-سلسلة التراث الفلسفي العربي-مؤلفات ابن راشد (2)، ط3، بيروت، لبنان: 2007، ص 147.

24.محمد مفتاح عبد العزيز. **صدام الثقافات وتفاعل الحضارات-دراسة سيكولوجية** – دار الكتب الوطنية، سرت، ليبيا: 2008، ص174.

25.محمد إقبال. **التجديد الديني في الإسلام**، دار الكتب اللبنانية المصرية، ترجمة: د. محمد يوسف عدس، الإسكندرية، مصر: 2011، ص311.

26.محرز حمدي. **الفكر والحياة وفلسفة العلوم الإنسانية**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان: 2010، ص ص. 149-150 .

27.محمد أمزيان. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، و . م . أ : 2008، ص362.

28.محمد أركون. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، دار الساقي، ط1، ترجمة: د. هاشم صالح، بيروت، لبنان: 1991، ص80.

29.حافيظ إسماعيل يعلوي. **اللسانيات القرآنية -بحث في ابستملوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي**، مجلة الساتل، أغادير / المغرب: 2008، ص27.

30.رشيد ميموني. **البعد الاجتماعي في القرآن – مقاربة سوسيو معرفية**، مخبر علم الاجتماع الاتصال، قسنطينة، الجزائر: 2009، ص46.

31.عبد الوهاب لمسيري. **نفس المرجع السابق**، ص290.

32.ابو القاسم حاج احمد. **ابستملوجية المعرفة الكونية -إسلامية المعرفة و المنهج** - دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان: 2004، ص201.

33.عبد اللطيف الهر ماسي. **المرجع سبق ذكره**، ص 33.

34.ابو القاسم حاج احمد. **المرجع سبق ذكره**، ص 201.

35.جيل دولوز. **التجريبية والذاتية –بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ترجمة أسامة الحاج، مصر: 1999، ص103.

36.عبد اللطيف الهر ماسي. **المرجع سبق ذكره**، ص 75.

37.رشيد ميموني. **نفس المرجع السابق**، ص89.

38.جيروم كيغان. **الثقافات الثلاث–العلوم الطبيعية والاجتماعية والانسانيات في القرن الحادي والعشرين**، المركز القومي للترجمة: د. صديق محمد. جوهر، مصر/ يناير، ص ص . 160 – 161.

39.عبد اللطيف الهرماسي، **نفس المرجع السابق**، ص183.

40.عبد الوهاب المطاري. **المرجع سبق ذكره**، ص84.

41.محمد شوقي الزين. **نفس المرجع السابق**، ص195.

42.خليل احمد خليل. **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان: 1984، ص206.

43.حسن بن محمد الأسمري. **المرجع سبق ذكره**، ص554.

44.إبراهيم بن عمر السكران. **المجاريات**، ط1، دار الحضارة، الرياض: 2014، ص25.

45.عبد اللطيف الهر ماسي. **نفس المرجع السابق**، ص ص.219-220 .

46.محمد إبراهيم صالحي. **المرجع سبق ذكره**، ص 77.

47.عبد اللطيف الهر ماسي. **نفس المرجع السابق**، ص121.

48.محمد أركون. **نفس المرجع السابق**، ص8.

49.حفيظ إسماعيل يعلوي. **اللسانيات القرآنية بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور أحمد العلوي**، مجلة الساتل **العدد 4**، أغادير المغرب: 2006، ص28.

50.عبد الطيف الهر ماسي. **المرجع سبق ذكره**، ص122.

51.محمد أركون. **المرجع سبق ذكره**، ص 8.

52.ابراهيم بن عمر السكران. **نفس المرجع السابق**، ص ص. 318- 319.

التطبيع الإجتماعي في مرحلة الطفولة ودوره في تحقيق التوافق النفسي والإجتماعي للطفل

د. العيفاوي فريدة (جامعة تبسة/ الجزائر)

أ. ملاح رقية (جامعة وهران 2/ الجزائر)

ملخص:

تظهر أهمية التنشئة الاجتماعية بصفة خاصة في مرحلة الطفولة بحيث أن تأثير وفعالية التنشئة الاجتماعية في مرحلة الطفولة، عظيما في مجتمعات عديمة التغيير نسبيا، فالمواصفات الحضارية تحدد التسلسل العادي للمراكز والأدوار التي يفترض أن يشغلها الأفراد في فترة حياتهم، وإن عملية التطبيع الإجتماعي هي عملية يستطيع الفرد من خلالها إكتساب التقاليد السائدة في مجتمعه ومختلف القيم والعادات وبالتالي إندماجه في المجتمع، بحيث انها دائما تعمل على تدعيم المعايير المرتبطة بأدوار السلوك و تثبيت المعتقدات العامة المشتركة التي تؤكد السلوك المناسب للولد أو البنت؛ فالأفراد في حياتهم يكونون مدفوعين بدوافع داخلية نفسية وخارجية بيئية للقيام بسلوكيات محددة قصد تحقيق بعض الأهداف المتنوعة والمتعددة، وهذه الأهداف قد تتحقق وبالتالي يعيشون نوعا من الاستقرار النفسي والتوافق الاجتماعي، وقد لا يتحقق لهم ذلك فيتعرضون إلى ضرب من الصراع النفسي وعدم التوازن والتوافق، وفي حالة الصراع النفسي وعدم التوازن يلجأ الأفراد إلى إستخدام أساليب التوافق المتنوعة للخروج من حالة الصراع النفسي وهذه الأساليب قد تحظى برضا المجتمع وبالتالي تكون سلوكياتهم سوية لأنها متماشية مع القيم والمعايير الاجتماعية السائدة، وقد لا يرضى المجتمع عن مثل هذه السلوكيات وبالتالي تصبح من صنف السلوكيات غير السوية.

الكلمات المفتاحية: التنشئة الاجتماعية (التطبيع الإجتماعي)، الطفل، التوافق النفسي، التوافق الاجتماعي.

Abstract:

The importance of socialization is particularly evident in childhood, so that the impact and effectiveness of socialization in childhood is great in societies without relative change. Civilizational characteristics determine the normal sequence of centers and roles that individuals are supposed to occupy in their lifetime. The process of social normalization is an individual process Through which they acquire the prevailing traditions in society and the various values and customs and thus their integration into society, so that they always work to strengthen the associated standards The roles of behavior and the consolidation of common common beliefs that confirm the appropriate behavior of the boy or girl; individuals in their lives are motivated by internal psychological and external environmental to carry out specific behaviors in order to achieve some of the various objectives and multiple, these goals may be achieved and thus live a kind of psychological

stability and social harmony, and may not They are subjected to a series of psychological conflict, imbalance and harmony, and in the case of psychological conflict and imbalance individuals resort to the use of diverse consensual methods out of the state of psychological conflict and these methods may have And therefore their behaviors are together because they are consistent with prevailing social values and norms. The society may not be satisfied with such behaviors and thus become a class of abnormal behaviors.

Keywords: socialization (social normalization), child, psychological compatibility, social harmony.

مقدمة:

تعتبر عملية التنشئة الاجتماعية السيرورة التي من خلالها يتعلم الأطفال مختلف الأدوار الاجتماعية والتي تمكنهم بدورها من المساهمة في البناء الاجتماعي، فعملية التطبيع الاجتماعي ذات أهمية كبيرة في حياة الفرد وبدونها لا يمكن الإستمرار والتكيف مع باقي أفراد المجتمع فهي" تعمل على كسب الفرد شخصية ثقافية إجتماعية تناسب الجماعة"[1]

(**Toualbi Radia, 1984, P25-29**) ومن خلال هذه العملية يكتسب الفرد المعرفة والمهارات والإمكانيات التي تجعله قادرا في مجتمعه يميز بين مختلف الأشياء ، ويدرك الأمور كما يجب أن تكون، فيكفي أنها تقوم بعملية تحويل الفرد من كائن بيولوجي لايعرف حتى من هو؟ إلى كائن اجتماعي حيث يصبح يعتمد على نفسه و يكون علاقات مع مختلف أفراد مجتمعه، فعملية التنشئة تعمل على" إكساب الأطفال المهارات المطلوبة للتوافق مع أفراد المجتمع وحصولهم على الأدوات التي تساعدهم على الاندماج مع الجماعة الأخرى مثل اللغة، وكذا إكسابه نسقا من المعايير الأخلاقية التي تنظم العلاقات بين الفرد وأعضاء الجماعة وتمثل المعايير السلطة الخارجية على الفرد".[2] (**الشربيني زكريا،2000، ص 57**) فمن خلال عملية التنشئة الاجتماعية يتشرب الطفل رموز مجتمعه أي كل ما يتعلق بكيانه من ثقافة و تقاليد و قيم بحيث تحاول"أن تكسبه العناصر الثقافية للجماعة التي تصبح جزءا من تكوينه الشخصي، وهنا يظهر التباين في أنماط الشخصية والفروق الفردية والاجتماعية" كما تقوم عن طريق التدريبات الأساسية"بضبط السلوك وأساليب إشباع الحاجات وفقا لتحديد الاجتماعي"[3] (**دبابنة مشيل،1998،ص49**).

وفي هذا السياق جاءت الدراسة الحالية كمحاولة للكشف عن دور الأسرة في عملية التطبيع الإجتماعي ومدى تحقيقه للتوافق النفسي والإجتماعي لدى الطفل.

ومن خلال ما سبق يمكن طرح التساؤل الأتي:

كيف تأثر عملية التنشئة الإجتماعية أثناء مرحلة الطفولة في تحقيق التوافق النفسي والإجتماعي لدى الطفل؟ ولهذا فإننا سوف نحاول تحديد أهم المفاهيم المتداولة في هذه الدراسة.

.1.تحديد المفاهيم

-التنشئة الاجتماعية: هي تلك العملية التي تشمل جميع الجهود والنشاطات والوسائل الجماعية والفردية التي تعمل على تحويل الكائن العضوي عند الولادة إلى كائن اجتماعي، فهي عملية تعلم وتعليم يشارك فيها كل من الفرد والجماعة الفرد بما هو عليه من تكون بيولوجي ثم نفسي، بما توفره الجماعة من ظروف اجتماعية مادية.[4] (**عثمان إبراهيم1999، ص 182**).

إصطلاحا:

-التعريف السوسيولوجي: يعتبر دوركايم هو أول من استخدم مفهوم التنشئة الاجتماعية **Socializatio** بالمعنى التربوي، وهو أول من صاغ الملامح العلمية لنظرية التنشئة الاجتماعية يقول **دوركايم** بصدد تعريفه لغاية التربية "إن الإنسان الذي يريد التربية أن تحققه فينا ليس هو الإنسان على غرار ما أودعته الطبيعة، بل الإنسان غرار ما يرده المجتمع. "فالتنشئة هي العملية التي يتم فيها ومن خلالها دمج ثقافة المجتمع في الفرد ودمج الفرد في ثقافة المجتمع. أما **فرويد**، فيرى بأن التفاعل الذي يتم بين الأنا الأعلى والهو عبر تدخل الأنا يمثل الجانب الأساسي في عملية التنشئة الاجتماعية.[5](**علي أسعد وطفه، ص ص 92-93**).

يرى "**بوجادو مُحَّد** " بأن التنشئة الاجتماعية هي" عملية التشكيل والتغيير والإكتساب التي يتعرض لها الطفل في تفاعله مع الأفراد والجماعات وصلاته إلى مكانه بين الناضجين في المجتمع بقيمهم واتجاهاتهم ومعاييرهم وعاداتهم وتقاليدهم".[6](**بو جادو مُحَّد علي صالح ،1998، ص 18**).

وبهذا المفهوم تكون عملية التنشئة الاجتماعية متمثلة في ذلك التفاعل والتجاذب الاجتماعي الذي يمكن الفرد من اكتساب شخصية إجتماعية، فهي تلك العملية التي تجعل الفرد مناسبا للحياة في المجتمع، فالتنشئة الاجتماعية" هي عملية التثبيت التي تستمر طوال حياة الفرد كلها؛ حيث يتعلم القيم والرموز الرئيسية للأنساق الاجتماعية التي يشارك فيها والتعبير عن هذه القيم في معايير تكون الأدوار التي يؤديها هو والآخرون".[7](**الجوهري مُحَّد الهادي، ص66**).

ويعرف "**دوركايم**" التنشئة الاجتماعية أيضا بقوله "هي الفعل الذي تمارسه الأجيال البالغة على الأجيال التي لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية وهي تقوم بإثارة وتنمية مجموعة من الحالات الجسدية والذهنية والأخلاقية لدى الطفل حسبما يطلبها منه المجتمع السياسي برمته والوسط الخاص الذي ينتمي إليه ".[8] (**عدنان محمد الأمين، 2005، ص 15**).

وتعرف أيضا بأنها "تلك العملية التي يكتسب الفرد من خلالها أنماط معينة من الخبرات والسلوك الاجتماعي الملائم أثناء تفاعله مع الآخرين".[9](**شعبان جاب الله وآخرون، 1990، ص 67**).

كما تعرف التنشئة الاجتماعية بأنها: عملية إكتساب وتعلم الرموز قصد الدخول في جماعة اجتماعية وتطوير الاستعدادات الفردية للمشاركة في حياة المجتمع... أو هي عملية تعلم وتعليم وترفيه تقوم على التفاعل الاجتماعي وإكتساب الفرد سلوكا ومعايير واتجاهات مناسبة لأدوار إجتماعية.[10] (**مختار محي الدين، 1982، ص 128**).

وهناك من يمزج بين مفهومي التنشئة الاجتماعية Socialization ومفهوم التنشئة الثقافية Enculturation حيث ينشأ الفرد داخل إطار الثقافة ويغرس القيم الثقافية للمحيط الذي ينتمي إليه، فتنتقل إليه الخبرات من جيل الآباء إلى جيل الأبناء. وهناك من يرى يربط المصطلح ويترجمه إلى ما يسمى بالتطبيع الاجتماعي[11] (**يعقوب يوسف الكندري، 2003، ص 30**).

ومن جانب آخر، تعرف التنشئة الاجتماعية على أنها "عملية التفاعل التي يكتسب فيها الفرد شخصيته الاجتماعية التي تعكس ثقافة مجتمعه.[12] (**فوزية يوسف العبد الغفور، 1998، ص62**) وهي مجموعة من العمليات التي يكتسب الفرد من خلالها الاتجاهات والقيم والسلوك وذلك لكون الفرد ينتمي إلى كينونة ثقافية داخل المجتمع الذي ينتمي إليه[13](**Schgaefer, E, 1995 P 413-424**) والآباء هنا هم المسؤولين المباشرين ويعتبرون القوة الأكبر لعملية التنشئة من خلال تعليمهم لأبنائهم التي يفترض أن تتم ممارستها من عدمه والتي تختلف من ثقافة إلى أخرى، وإن هذه العملية تعرف على أنها عملية للتفاعل الاجتماعي التي تستمر مع الأبناء طيلة حياتهم، فاكتساب المعرفة، والاتجاهات والقيم، وأنماط السلوك الأساسية يتم اكتسابها وتستمر مع الفرد طيلة حياته.[14](**James Zaden, 1990, p 148**) فيما يكسبه الفرد في بداية حياته من مفاهيم عامة يظل مرسخا معه عند الكبر.

–التعريـــف الأنثروبولـــوجي: إن وجهـة نظر علماء الأنتروبولوجيـا تميـل إلى حصر التنشئة الاجتماعيـة في الجوانب الثقافية و التربوية وكل ما من شأنه العمل على دمج الفرد في المجتمع، ومن هذا المنطلق هناك من عرفها بأنها اندماج فرد في مجتمع معين عن طريق التطور التدريجي بحيث يصبح الفرد شخصا يكتسب السلوكات التي تؤهله للعيش في مجتمع محدد، [15](**شادر كريمة،2001، ص 45**) فالتنشئة الاجتماعية من وجهة نظر الانثروبولوجيا هي:" العملية الثقافية والطريقة التي يتحول بها كل طفل حديث الولادة إلى عضو كامل في مجتمع بشري معـين". [16](**الســاعاتي حســنى ســامية،1983ص 127**). في حـين نجد بعض الانثروبولوجيين يعرفونها بأنها"عملية امتصاص تلقائية من الطفل لثقافة المجتمع المحيط به وهي التي تغرس قيم المجتمع وديانته وعاداته وتقاليده ونظمه في نفس الطفل". [17] (**Williams Emilio, 1970, p267**).

وتعرف أيضا التنشئة الاجتماعية: بأنها العملية التي يكتسب الأفراد بواسطتها المعرفة، والمهارات والإمكانيات التي تجعلهم بصورة عامة أعضاء قادرين في مجتمعهم.[18](**أورقيل نرم الأصغر، 1982، ص09**).

كما تعتبر من أولى "العمليات الاجتماعية ومن أكثر شأنا من حياة الفرد لأنها الدعامة الأولى التي تركز عليها مقومات الشخصية الإنسانية " [19](**خـيري خليـل الجملـي، 1993، ص03**)، وهـي عمليـة تعليـم سـلوك اجتمـاعي، بغيـة تكيـف الفـرد في بيئتـه الاجتماعيـة بالامتثـال لمطالـب المجتمـع، والانـدماج في ثقافتـه والخضـوع للمعايير الاجتماعية التي تحقق الضبط الاجتماعي."[20] (**مُحَّد شحات وآخرون، 1995، ص 224**).

– التعريف النفسي: أما مفهوم التنشئة في الإطار النفسي فهي عملية تعلم وتعليم وتربية، وتقوم على التفاعل الاجتمـاعي إلى إكسـاب الإنسـان (طفـلا، مراهقـا، راشـد) سـلوكا ومعـايير واتجاهـات مناسـبة لأدوار اجتماعيـة معينة حتى يتمكن من مسايرة جماعته والتوافق الاجتماعي معها وتكسبه الطابع الاجتماعي وتيسر له الاندماج في الحيـاة الاجتماعيـة العامـة". [21](**عائشـة السـيار، 1986، ص 198**)، ويفـترض أن التنشـئة تتـأثر مباشـرة بعوامل من داخل أحد الأبوين (شخصيته) ومن الطفل نفسه (الصفات الفردية للطفل) ومن البيئة الاجتماعية التي تتداخل فيها العلاقة بين الأبوين والطفل لاسيما العلاقة الزوجية، وشبكات العمل الاجتماعي والتجارب الوظيفية للآباء. [22](**بدر العيسى، 1999، ص 190**).

–الطفل:

شخص يتراوح عمره بين 18 شهرا و 13 سنة، والطفولة إحدى المراحل الأساسية في نمو الإنسان، يبدأ الطفل عند بلوغه ثمانية عشر شهرا بالتخلي عن كل ما يتعلق بالرضيع من ملابس وغيرها، وإن كان الكثير من الأطفال يضطرون إلى الإستمرار في إرتداء الحفاظات؛ ويتضاعف طول معظم الأولاد والبنات عادة، كما تتضاعف أوزانهم أربع مرات ببلوغهم سن الثالثة عشرة.

كما يبدؤون في النمو جنسيا حتى يبدو عليهم مظهر الشباب، إلا أن النضوج يشتمل على الكثير من مظاهر النمو الأخرى، مثل حدوث تغيرات في سلوك الطفل وعمليات تفكيره وعواطفه وإتجاهاته، وهذه التغيرات النفسية هي التي تحدد أساسا نوعية الإنسان الراشد الذي سيتمخض عن هذا الطفل، والطفل بالتحديد هو ذلك الشخص الذي لم يبلغ سن الرشد بعد، وعلى ضوء هذا التعريف فإن الطفولة تمتد من الميلاد حتى ما بعد سن العشرين، وهي السن التي يبلغ عندها معظم البشر نضجهم البدني الكامل، وعلى أية حال فإن الطفولة تعد مرحلة أقصر بكثير من المراحل الأخرى.[23](**سلطان بن عبد العزيز آل سعود،2004**).

–التوافق : كمصطلح ظهر أساسا ضمن مصطلحات علم البيولوجيا وإحتل ركنا بارزا في نظرية التطور التي جاء بها " **تشارلز داروين** " سنة **1859** أكدت على التنازع على البقاء، ثم إستخدم كمصطلع في مجال علم النفس و أجمع علماء النفس أن التوافق النفسي أصبح من المفاهيم التي تجد إهتماما كبيرا من علماء النفس والإجتماع وهو جوهر الصحة النفسية والتوافق مصطلح مركب وغامض إلى حد كبير بقدر ما يرتبط بالتصور النظري للطبيعة الإنسانية وبقدر تعدد النظريات والأطر الثقافية المتباينة وعليه سوف نحاول تعريف التوافق النفسي والإجتماعي بصفة عامة:

–**المفهوم اللغوي للتوافق**: ورد في لسان العرب "**لإبن منظور**" أن وفق الشيء ولاءمه، وقد وافقه موافقة ووفقا وإتفق معه وتوافق [24](**إبن منظور ص 346**) وفق بين النافع والممتع أي حقق إنسجاما، توافق طباع، إنسجام تجاوب أو تطابق بين الشيئين [25](**صبحي 2003، ص 84**).

ويرى مصطفى فهمي أن " التوافق كلمة تعني التوافق والتقارب وإجتماع الكلمة تعني التناقض والتنافر والتصادم وهو غير الإتفاق الذي يعني المطابقة التامة [26](**فهمي، 1970، ص 11**).

وفي اللغة الإنجليزية نجد الكلمات الأتية: Accommodation -Adjustment- Conformity -Adaptation وتعني باللغة العربية توافق، تكيف، تلاءم، مسايرة، مجاراة، وكذلك نجد مصطلح Balance Integration- وتعني توازن وتماسك[27](**الجماعي، 2007، ص 64**).

- ✓ مفهوم التوافق النفسي: يعرفه كل من:
- ✓ دافيدوف: هو عملية محاولة التوفيق بين مطالب الفرد وذاته.
- ✓ عباس محمود عوض: التوافق الذاتي يتعلق بالعلاقات الداخلية، إذ يعتبره قدرة الفرد على التوفيق بين دوافعه المتصارعة توفيقا يرضيها إرضاءا متزنا[28](**أوزايد نجية، 2002، ص 46**).

نستطيع القول إن التوافق النفسي هو ذلك السلوك الإيجابي الذي يتضمن النضج الإنفعالي بحيث يشبع الفرد أكبر حد من الإشباعات والحاجات لديه.

-مفهوم **التوافق الإجتماعي**: يعرفه كل من:

- ✓ **سالم يسرية محمَّد سليمان:** هو شعور الفرد بالأمن الإجتماعي والتي تعبر عن علاقات الفرد الإجتماعية، وتتضمن السعادة مع الآخرين والإلتزام الإجتماعي بالأخلاق ومسايرة المعايير الإجتماعية وقواعد الضبط الإجتماعي والأساليب الثقافية والتفاعل الإجتماعي السليم والعلاقات الناجحة مع الآخرين وتقبل نقدهم وسهولة الإختلاط بيهم والمشاركة في النشاط الإجتماعي مما قد يؤدي إلى تحقيق التوافق الإجتماعي[29] (**سالم يسرية محمَّد سليمان، 1989، ص 30**).
- ✓ **إيزنك**: التوافق هو الحالة التي تتناول حاجات الفرد ومطالبه بالنسبة للبيئة التي تحقق له الإشباع الكامل[30](**الداهري سفيان، نبيل صالح سفيا، 2008، ص 15**).

من خلال التعريفين نخلص إلى تعريف إجرائي: التوافق النفسي والإجتماعي هو توافق الفرد مع بيئته الداخلية الأسرة وتوافقه مع بيئته الخارجية المادية ونقصد بها الطقس والمناخ، ومع بيئته الإجتماعية من قيم وعادات وأعراف وكذلك ما يشبعه الفرد من حاجاته من أجل مواجهة المواقف المتأزمة.

2.مراحل التنشئة الاجتماعية

بالرغم من أن التنشئة الاجتماعية، عملية مستمرة إلا أن البحوث والدراسات ركزت على الأهمية البالغة لمرحلة الطفولة فهي حسبهم تحمل البذور الأولى للمرض أو الصحة النفسية والتوافق النفسي والإجتماعي وعليه سنركز في هذا البحث على مراحل التنشئة في مرحلة الطفولة.

وبما أن التنشئة الاجتماعية هي تشكيل للشخصية الاجتماعية للفرد، فلا يمكن عزل مراحل التنشئة عن مراحل نمو الشخصية، ونمو الشخصية من أهم المواضيع التي درسها علماء النفس وعلماء الإجتماع، والكل حاول تقديم مراحل إنمائية إنطلاقا من النظريات التي يتبناها في تفسير وفهم السلوك الإنساني، لكن المراحل الجنسية التي قدمها فرويد هي الأكثر إعتمادا وإنتشارا ولهذا نجد الكثير من علماء الإجتماع وعلماء النفس الاجتماعي يحددون مراحل التنشئة الاجتماعية في المراحل التي قدمها فرويد وهي :المرحلة الفمية ، الشرجية ، الأوديبية، الكمون، البلوغ، المراهقة، الرشد."

في حين يقسمها" **بياجيه**" إلى أربعة مراحل ذكائية تبدأ من العامين حتى المراهقة أطلق عليها" **العمليات التراكمية**"، وتعتمد على التفاعل الاجتماعي الذي ينمي شخصية الطفل ويتأثر بنوع الثقافة الاجتماعية، فطرح ثمانية مراحل لنموشخصية الفرد أما " **كوهليرك** "حدد ستة مراحل لنمو شخصية الفرد أما "**إيركسن**ERIKSON" فطرح ثمانية مراحل لنمو الشخصية مميزا بين شخصية المرأة والرجل ...إلخ.

أما علماء الإجتماع فمنهم من يقسم مراحل التنشئة الاجتماعية إلى أربعة مراحل موازية لمراحل" **فرويد**" أوثلاث مراحل مثل :المرحلة المطلقة – الذاتية – المشتركة، وقد قدم"**لورنس كولير**" ثلاث مراحل للتنشئة والتي لها تأثير كبير خاصة التوافق النفسي والإجتماعي للطفل نذكر منها:

1-مرحلة ما قبل المقبول اجتماعيا.

2-مرحلة المقبول اجتماعيا.

3-مرحلة ما بعد المقبول اجتماعيا.

ورغم أن هذا التقسيم أكثر سوسيولوجية من غيره أي التقسيم كان على أساس اجتماعي إلا أن التفسير سيكون نفسي – اجتماعي لهذه المراحل، مع الإلتزام بما طرحه علماء الإجتماع وعلماء النفس الاجتماعيين في مميزات وتطورات المراحل المشتركة.

- ✓ **المرحلة الأولى- ما قبل المقبول اجتماعيا:**

في الطفولة المبكرة، وبالتحديد في الثلاث سنوات الأولى يصبح الطفل قادرا على الحركة والإستجابة للمثيرات وينشط دماغه، ويستطيع إستخدام اللغة بشكل أولي أي قادر على التفكير بها وحل الإشكالات التي تواجهه، لكن له القدرة على ممارسة بعض الأدوار المناطة به كونه تعلمها من أفراد أسرته.

لكن هذه المهارات في ممارسة الدور، لا تتعدى الأداء الآلي، فالطفل لا يعي رفض الوالدين لأنماط سلوكية معينة مع قبول وتشجيع أخرى، وإلتزامه بها يكون نتيجة للتدعيم المناسب للموقف أي " خوفا من عقابهما أو لكسب رضاهما" فهذا التكيف لمطالب الآخرين والبيئة المحيطة به من إخضاع لمطالبه الجسمية وحاجاته البيولوجية حسب المعاني التي حددها الكبار، تعلمه بالتدريج الإستجابة بكل حواسه للمواقف التي يمر بها وإستبعاد الأنماط السلوكية التي تشبع حاجاته البيولوجية والمتعلقة بالطعام والعناية والرعاية ...إلخ.

وتظل سلوكاته في هذه المرحلة تتسم بالتلقائية فبواعثها بيولوجية محضة ولا تحمل أي دلالات أو معاني ثقافية لقصور نموه العقلي واللغوي،"ولا تكون للموجهات الثقافية أثر على سلوكه لعدم تشكلها بعد في حياته الخاصة، لكن هذا لا يعني أنه غير محاط أو مسيج بها، أي أن الممنوعات والمسموحات الأساسية والرئيسية يلقن بها من قبل والديه لتكن البذور الثقافية الأولى في شخصيته وبالتدريج يكون الطفل توقعات ثابتة ومستمرة للمواقف الاجتماعية التي تشكل الخبرة الخاصة به ليستخدمها في تحديد معاني الأشياء.

لكن تذبذب الكبار، وإستجاباتهم المتباينة تؤثر على توقعات الطفل وبالتالي يتسم سلوكه بالتردد، فالموقف الواحد تقابله مجموعة إستجابات متناقضة وعليه إختيار المناسبة منها، ويحدث صراعا بينه وبين الكبار يتسبب في الإنصراف السلوكي، ويتضح أكثر في حياة الطفل المستقبلية.

✓ **المرحلة الثانية–المقبول إجتماعيا:**

في هذه المرحلة الطفل يعدل سلوكه بما يتفق مع تصوراته عن حكم وآراء الآخرين، فمعاني الأشياء تتغير وتتعدل وفقا للتوقعات الجديدة أي المقبول إجتماعيا هو ما أقره الآخرون ويمثل الصح وخلافه الخطأ وهو ما إستهجنه وإستنكره المحيطين به؛ مرحلة المقبول اجتماعيا يكتسب فيها الطفل ما يجب وما لا يجب الأنا الأعلى أو الضمير فيستجيب مرغما لأوامر ونواهي الكبار متشربا بذلك المعايير الاجتماعية الأساسية المتفاعلين معه وبتقدمه في السن تتزايد قدراته الجسمية وتتسع وتتعمق العناصر الثقافية أي الموجهات الثقافية وتتعزز قدراته الإكتسابية، ليستدمج أدواره في الأسرة ويتوحد مع الدور الاجتماعي المسند إليه حسب الإطار المحدد لجنسه البيولوجي تحت الضغوط الاجتماعية، ومع نمو قدراته ومهاراته في ممارسة الأدوار التي لا تقتصر على أدواره في الأسرة، بل تتعداها إلى تجسيد وتمثيل أدوار أخرى في مجتمعه مثل :لعب دور البائع، تمثيل دور القاضي، الطبيب، رجل الشرطة ...إلخ.

من المؤكد أنه في هذه المرحلة لا يكتفي بالإشباعات البيولوجية المحققة، إنما يبحث في البواعث الكامنة وراء السلوك سواء المقبول اجتماعيا أوالمرفوض، إن إهتماماته بالبواعث والموجهات الثقافية تساعده على لعب أدوارا

عديدة في مجتمعه الصغير المحلي واكتساب معاييره ومعتقداته، ويزداد إكتشافه لتفسيرات وتوضيحات عن الموجهات الثقافية حول بعض التحاليل السلوكية التي كانت غامضة في حياته.

بمعنى أن التفسيرات والتوضيحات التي يتوصل إليها الطفل تخضع لنوعية الخبرة الاجتماعية التي كونها، وقد يكون فهمه وتفسيره للموجهات الثقافية قاصرا، وعدم إستيعابه الجيد لها يؤثر على المهارات في ممارسة الدور، وفي تحديد التوقعات وبالتالي في نوعية الإستجابات، خصوصا أن الموجهات الثقافية تسهم في بلورة ما هو مقبول وما هو غير مقبول بمعنى تصرف الولد يختلف عن تصرف البنت وهذا حسب التنميط الجنسي لكل مجتمع، فالتوحد بالدور الجنسي قد يقابل بالرفض إن لم تستوعب البواعث التي تحفزه أو الموجهات التي تدفعه، ويظل السؤال الأتي: مطروحا من كلا الجنسين :لماذا يسمح للولد بفعل ...ولا يسمح للبنت والعكس.

✓ **المرحلة الثالثة–ما بعد المقبول اجتماعيا:**

وتتميز هذه المرحلة عن سابقتها، بإنتقال الطفل من مرحلة التوقع الثابت لسلوك الآخرين إلى معرفة إتجاهاتهم السلوكية في كل موقف، فبدلا من التفكير فيما يتوقعه الغير منه فإنه يتوقع إصدار السلوك المناسب في أي موقف إعتمادا على ذاته.

مثلا :الكذب غير مقبول ليس فقط لكون الوالدين يرفضانه، بل لكونه يسبب مشاكل ومتاعب في علاقة الفرد مع الآخرين ...إلخ.

فمرحلة ما بعد المقبول اجتماعيا تشير إلى أن الطفل " هنا يبدأ بتأسيس مبادئ عامة حول الشؤون الإنسانية والأخلاقية وبالذات فيما يخص العدالة والحقوق والمساواة وتتبلور عنده معايير شخصيته وتنشأ عنده أساليب التبرير السلوكي في الأفعال الاجتماعية أي يبحث عن معايير خاصة به بعيدا عن معايير القبول الإجتماعي التي إكتسبها من أسرته، التي هدف باكتسابها الحصول على تأييدهم وإستحسانهم تصرفه؛ أما هذه المرحلة الثالثة فإنه يريد الإعتماد على نفسه في بناء خبرته الاجتماعية التي تعكس تفاعلاته وعلاقته مع أفراد من غير أسرته.

لكن كيف يبني الطفل معاييره الخاصة بعيدا عن معايير القبول الاجتماعي؟ في البداية يكون ما يستوعبه الطفل ممثلا للنماذج التي يقلدها فتكون له ذوات متعددة بتعدد المواقف والأشخاص الذين يتقمص أدوارهم، لكن مع نمو تصوره عن ذاته، لا تبقى هذه الإتجاهات متغيرة بتغير المواقف والأشخاص بل تتحدد ذاته بشكل

واع، وداخل الأسرة يدرك الأدوار والحقوق والواجبات المناطة بكل عضو وموقعه من كل ذلك، ليكيف ويعدل أنماط سلوكه بما يساعده على التوافق مع الآخرين.

وإستدماجه للقيم والمعايير الواردة إليه تصبح بشكل عضوي جزءا من شخصيته توجه سلوكه وتبلور أحكامه وينسى أنها إتجاهات الغير وتصبح إتجاهاته الخاصة، وبهذا يكون الطفل الذات المستقلة التي تتبنى المعايير والإتجاهات الخاصة.

هذه المراحل عموما غير منفصلة بل سيرورة متصلة لا يمكن تقديرها ببعد زمني محدد أو بصورة دقيقة، لكنها تعتمد أساسا على بناء الخبرة الاجتماعية الناضجة في ظل موجهات ثقافية واضحة وبواعث قوية وهامة تعطي في النهاية تنشئة اجتماعية موائمة لما يهدف إليه مجتمع بعينه.

والتنشئة الاجتماعية لا تأخذ شكلا أو مسارا أو قالبا جامدا، بل تتماشى مع ذهنية كل جماعة ومتطلبات كل مجتمع ومقتضيات كل مرحلة عمرية، ومستلزمات كل وضع اجتماعي أو فئة أو مركز أو دور اجتماعي ...إلخ

ودائما جوهرها واحد هو تحقيق:

-التكيف والتآلف مع الآخرين.

-الإستقلال الذاتي والإعتماد على النفس.

-النجاح.

-تكوين القيم الروحية و الوجدانية و الخلقية.[31] **(معن خليل عمر، 1994، ص ص 102-104)**.

نستطيع القول إن هذه المراحل التي تم ذكرها تساعد على التطبيع الإجتماعي المتوافق وبالتالي توافق الطفل نفسيا وإجتماعيا، وسنوضح في هذه الفقرة العوامل التي تؤثر في التنشئة الإجتماعية نذكر منها الآتي:

3.العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية:

تعددت العوامل التي لها دور في التنشئة الاجتماعية سواء كانت عوامل داخلية أم خارجية بالنسبة للطفل نذكر منها:

- ✓ **الأسرة**: وهي التي تساهم بشكل أساسي في تكوين شخصية الطفل من خلال التفاعل والعلاقات بين الأفراد لذلك فهي أولى العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية.

- **الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها الأسرة:** تعد الطبقة التي تنتمي إليها الأسرة عاملا مهما في نمو الفرد، حيث تصبغ وتشكل وتضبط النظم التي تساهم في تشكيل شخصية الطفل، فالأسرة تعتبر أهم محور في نقل الثقافة والقيم للطفل التي تصبح جزءا جوهريا فيما بعد.
- **المستوى التعليمي والثقافي للأسرة:** يؤثر ذلك من حيث مدى إدراك الأسرة لحاجات الطفل وكيفية إشباعها والأساليب التربوية المناسبة للتعامل مع الطفل.
- **نوع العلاقات الأسرية:** تؤثر العلاقات الأسرية في عملية التنشئة الاجتماعية حيث أن السعادة الزوجية تؤدي إلى تماسك الأسرة مما يخلق جوا يساعد على نمو الطفل بطريقة متكاملة.
- **الدين:** يؤثر الدين بصورة كبيرة في عملية التنشئة الاجتماعية وذلك بسبب إختلاف الأديان والطباع التي تنبع من كل دين، لذلك يحرص كل دين على تنشئة أفراده حسب المبادئ والأفكار التي يؤمن بها.
- **العامل الإجتماعي:** إن العوامل الاجتماعية تتمثل في الوسط المحيط بالفرد منذ ولادته، وحتى لحظة ارتكابه الجريمة سواء كان هذا الوسط بشريا أو مكانيا، كما يختلف هذا الوسط الاجتماعي باختلاف موقف الإرادة منه، فقد يكون مفروضا أو عرضيا أو مختارا، ولكل وسط علاقة بالفعل الإجرامي، وهذا يعني أن العوامل الاجتماعية من أهم العوامل الدافعة للجريمة، فظاهرة التوافق تشكل وتحدد بناءا على النظام الاجتماعي القائم، حيث أن الظروف الاجتماعية المختلفة الثقافية والسياسية، الاقتصادية والقانونية تدفع بالأفراد إلى إتباع سلوك معين، حيث أنه لا يوجد فرد يولد وهو مزود بنماذج سلوكية معينة بل إن المجتمع هو الذي يمنح هذه النماذج من خلال التنشئة الاجتماعية من جهة، ومن خلال إحتكاكه الخاص بمجتمعه، وتبنيه لقواعده ومعاييره من جهة أخرى.
- **العامل الإقتصادي للأسرة:** يرتبط العامل الإقتصادي بالمكانة الاجتماعية والاقتصادية للفرد، ويتحدد من خلال المستوى المادي للوالدين ومهنتهم وممتلكات الأسرة من غرف أو منازل أو سيارات، وكل ما هو متوفر من وسائل داخل الأسرة، كالتلفزيون، الحاسوب ... إلخ.

ويعد العامل الاقتصادي في كثير من المجتمعات مسؤولا إلى حد كبير عن الأزمات الأسرية، فالفقر أو البطالة يؤديان إلى خلق أزمات أسرية يسبب لأفراد الأسرة الشعور بالقلق والخوف؛ بالإضافة إلى أنه مسؤول كذلك عن لجوء الأسرة للعيش في مساكن سيئة وضيقة تؤدي إلى نشوء التوتر الدائم بين أفرادها؛ وقد يكون إنخفاض المستوى الإقتصادي في بعض الأحيان من أسباب تشرد الأطفال لعدم كفاية الموارد المادية وقد تخرج الأم بسبب المستوى الاقتصادي المنخفض إلى العمل، مما يقلل إهتمامها بشؤون الأسرة، كما قد تضطر الأسرة

الفقيرة بسبب إنخفاض هذا المستوى إلى تشغيل الأطفال في سن مبكرة، الأمر الذي يحرم الطفل من فرصة التعليم، ويعرضه لعوامل الإنحراف في المجتمع [32](**لمعان مصطفى الجلالي،(د.س.ن)، ص 342**).

وإن إنخفاض المستوى الاقتصادي وسوء الحالة الاقتصادية للأسرة يعد من العوامل الهامة التي لها تأثير بالغ على نشأة المشكلات الإجتماعية، فعجز الأسرة على توفير الإحتياطات الأساسية للطفل قد تكون سببا في ضعف طاقته وانخفاض قدرته على التوافق المطلوب، ويدفع الأبناء إلى الهروب من المدرسة أو ترك الدراسة والتوجه للعمل، أو يسبب الفقر انسحاب الطفل وحرمانه فرص الاشتراك في أوجه النشاط المختلفة، كما يؤدي إلى انخفاض شعوره بالحرمان، مما يدفعه إلى القسوة والسلوك العدواني، وعندما ينعكس انخفاض المستوى الاقتصادي على مظهر الطفل وملابسه وعدم إشباع حاجاته فإنه يشعر بالنقص نتيجة الإختلاط بمستويات مختلفة من التلاميذ، ويشتد هذا الشعور في فترة المراهقة وتزداد الحساسية حتى تحتل المشكلات المالية والاجتماعية بؤرة إهتمام الطفل لذلك كان العامل الاقتصادي من العوامل التي تؤثر على مستوى توافقه النفسي والإجتماعي، فكلما ارتفعت الحالة الاقتصادية للأسرة أدى ذلك إلى قدرتها على توفير الاحتياجات المختلفة للأبناء وتلبية متطلباتهم الثقافية، وقد يؤدي انخفاضه إلى عدم إشباع احتياجات الأبناء واضطرارهم للعمل بعض الوقت لمساعدة الأسرة أو الشعور بالحرمان مما قد يؤدي إلى انخفاض في تكيفهم النفسي والإجتماعي.

فالأسر الفقيرة تدفع أبناءها إلى سوق العمل في مراحل مبكرة من حياتهم وقبل إتمام دراستهم، ويؤكد على أهمية هذه الفكرة أيضا المفكر الفرنسي "**بير بورديو**" حيث قال: "بأن العامل الاقتصادي للأسرة يلعب دورا محددا على مستوى نجاح أبنائها"[33](**مُحَمَّد سلامة، مُحَمَّد غباري، 2004، ص186**).

لقد أكدت العديد من الدراسات أن هناك ارتباط إيجابي بين الوضع الاقتصادي والاجتماعي للطفل وبين الفرص التي تقدم لنمو الطفل.

- ✓ **العامل الثقافي للأسرة**: يتحدد العامل الثقافي في الأسرة على المستوى الإجرائي بمستوى تحصيل الأبوين المدرسي، ومستوى الاستهلاك الثقافي الذي يتمثل في عدد الساعات التي يقضيها الأبوان في قراءة الكتب والمجلات، كما في نوع المواد المقروءة، حيث بينت الدراسات الجارية في هذا الخصوص أن هناك تباينا في أساليب التنشئة الاجتماعية بين الأسر بتباين المسؤوليات الثقافية للأم والأب، وقد تبين أيضا أن الأبوين يميلان إلى استخدام الأسلوب الديمقراطي في التنشئة الاجتماعية وإلى الإستفادة من معطيات المعرفة في العمل التربوي كلما ارتفع مستوى تحصيلها المعرفي أو التعليمي، وعلى العكس

من ذلك يميل الأبوان إلى استخدام أسلوب الشدة كلما تدنى مستواهم التعليمي وهي متمثلة أساسا في البيئة الفقيرة ثقافيا التي لا تثير لدى الأبناء الرغبة والدافعية نحو المذاكرة بل تخلق لدى الأبناء اتجاهات سلبية نحو مستقبل حياتهم الدراسية والعملية وتوافقهم الإجتماعي.

وتشير بعض نتائج إلى أهمية العلاقة بين المستوى الثقافي للأب وحاصل الذكاء عند الأطفال، ونمط شخصياتهم ومدى تكيفهم، وتدل هذه الدراسات إلى ارتباط قوي بين طموح الأطفال العلمي والمهني، والمستوى التعليمي لرب الأسرة، ويعود تأثير العامل الثقافي إلى جملة عوامل كمستوى التوجيه العلمي للأبوين، وأنماط اللغة المستخدمة ومستوى التشجيع الذي يقوم به الآباء نحو أطفالهم.

ومن هنا يتضح أن الثقافة الخاصة بالأسرة لها أهمية في حياة الطفل، فالأسرة هي التي تحيط به منذ ميلاده ولسنوات عديدة من حياته، ومن هذه الثقافة يمتص الطفل في طفولته كثيرا من المعايير والاتجاهات التي تؤثر في سلوكه تجاه المواقف المختلفة، لذلك أوضحت بعض الدراسات أن المستوى الثقافي في الأسرة يرتبط بتعليم الأبناء مما يؤثر عليه إيجابا أو سلبا، فاهتمام الوالدين بأطفالهم وطموحاتهم التعليمية يتوقف على نوع التعليم الذي تلقاه هذان الأبوان، فالوالد الذي يبدي جهلا كاملا بالقراءة والكتابة من المؤكد أن يكون له تأثير على التقدم والارتقاء التعليمي لأطفاله، فالمستوى الثقافي للأسرة يزرع بذور العلم في بيئة الطفل ويعمل على إفساح الطريق أمامه وتهيئته حتى يستطيع أن يفهم ويكون فكرة واضحة عن أهمية العلم الذي يعمل على زيادة معارفه وتوسع مداركه عن طريق الإطلاع والاستفادة بالوسائل الثقافية في الأسرة.[34] (**على أسعد وطفة: 2004، ص ص 143- 145**).

- ✓ **نوع الطفل (ذكر أو أنثى) وترتيبه في الأسرة** :حيث أن أدوار الذكر تختلف عن أدوار الأنثى فالطفل الذكر ينمى في داخله المسؤولية والقيادة والإعتماد على النفس، في حين أن الأنثى في المجتمعات الشرقية خاصة، لا تنمى فيها هذه الأدوار، كما أن ترتيب الطفل في الأسرة كأول الأطفال أو الأخير أو الوسط له علاقة بعملية التنشئة الاجتماعية.

- **المؤسسات التعليمية** :وتتمثل في دور الحضانة والمدارس والجامعات ومراكز التأهيل المختلفة.

- ✓ **المدرسة**: هي المؤسسة الاجتماعية الرسمية التي تقوم بوظيفة التربية، ونقل الثقافة المتطورة وتوفير الظروف المناسبة لنمو الطفل جسميا وعقليا وإنفعاليا واجتماعيا، المزيد من المعايير الاجتماعية، والأدوار الاجتماعية.

- ✓ **جماعة الرفاق**: حيث أن الأصدقاء من المدرسة أو الجامعة أو النادي أو الجيران وقاطنو نفس المكان وجماعات الفكر والعقيدة والتنظيمات المختلفة لهم تأثيراتهم الواضحة.

1-إمداد الفرد بإطار سلوكي نابع من تعاليم دينه.

2-توحيد السلوك الإجتماعي والتقريب بين مختلف الطبقات الإجتماعية.

3-غرس القيم الدينية من خلال دور العبادة.

- ✓ **دور العبادة**: تعمل دور العبادة على تعليم الفرد والجماعة التعاليم والمعايير الدينية التي تمد الفرد بإطار سلوكي معياري، وتنمية الصغير وتوحيد السلوك الاجتماعي، والتقريب بين الطبقات وترجمة التعاليم الدينية إلى سلوك عملي.
- ✓ **ثقافة المجتمع**: لكل مجتمع ثقافته الخاصة المميزة له والتي تكون لها صلة وثيقة بشخصيات من يحتضنه من الأفراد، لذلك فثقافة المجتمع تؤثر بشكل أساسي في التنشئة وفي صنع الشخصية القومية.
- ✓ **الوضع السياسي والاقتصادي للمجتمع**: حيث أنه كلما كان المجتمع أكثر هدوءا واستقرار ولديه الكفاية الإقتصادية كلما ساهم ذلك بشكل إيجابي في التنشئة الاجتماعية، وكلما إكتنفته الفوضى وعدم الإستقرار السياسي والإقتصادي كان العكس.
- ✓ **وسائل الإعلام**: يتلخص دورها في نشر المعلومات المتنوعة، وإشباع الحاجات النفسية المختلفة ودعم الإتجاهات النفسية وتعزيز القيم والمعتقدات أو تعديلها، والتوافق في المواقف الجديدة و إما لها خطورة تهدد التنشئة الاجتماعية الآن و هو الغزو الثقافي الذي يتعرض له الأطفال من خلال وسائل الإعلام المختلفة وخاصة التليفزيون، حيث يقوم بتشويه العديد من القيم التي إكتسبها الأطفال إضافة إلى تعليمهم العديد من القيم الأخرى الدخيلة على ثقافة المجتمع وإنتهاء عصر جدات زمان وحكاياتهن إلى عصر الحكاوي عن طريق الرسوم المتحركة [35](**إسماعيل قيرة، ص ص 233 –232**).
- ✓ **وضعية البيئة**: إن البيئة لا تقتصر على البيئة الاجتماعية التي تشمل النظم الاجتماعية التي تحيط بالفرد من المنزل والمدرسة ...إلخ، بل يمتد الحديث عن البيئة ليشمل جميع ما يحيط بالطفل منذ كونه جنينا في بطن أمه، فالطفل وهو جنين في بطن أمه يشكل رحم الأم بالنسبة له يتفاعل معها هذا الجنين وتؤثر هذه البيئة في تكوينه، فإذا ولد الطفل وجد ظروفا طبيعية واجتماعية ونفسية، وهذه بيئة أخرى بالنسبة للطفل [36](**مُحَمَّد عبد السلام العجمي، 2004**، ص ص**31–32**).

4.مؤشرات التوافق النفسي والإجتماعي:

- **النظرة الواقعية للحياة**: كثيرا ما نلاحظ حالات تعاني من عدم قدرتها على تقبل الواقع المعاش، ونجد أن الفرد الذي يكون متشائما رافضا نفسه، يشير كل ذلك إلى سوء التكيف أو إعتدال الصحة النفسية له، وفي المقابل قد نجد شخص آخر مقبل على الحياة بكل ما فيها من أفراح وأحزان واقعيا في تعامله متفائلا سعيدا ويشير هذا إلى تكيف الشخص.

- **الإحساس بإشباع الحاجات النفسية للفرد**: من أهم الحاجات النفسية " الإحساس بالأمن " وهي حاجة نفسية ضرورية، كذلك " إحساسه بالتواد " تتمثل بإحساسه أنه محبوب وأنه قادر على حب الآخرين، كذلك إحساس الفرد بأنه قادر على الإنجاز ويمثل ذلك في نجاحه في العمل وفي كل ما يؤديه من مهامه، كذلك يحس المتكيف " بالانتماء إلى الجماعة "كذا يحس المتوافق بحاجته إلى " الحرية " بحيث تكون لديه حرية القبول أو الرفض في ضوء قناعاته.

- **مستوى طموح الفرد**: لكل فرد طموحات وآمال، فبالنسبة للتكيف تكون طموحاته في مستوى إمكاناته، ويسعى من خلال دافع الإنجاز.

- **مفهوم الذات**: إذا كان مفهوم الذات عند الفرد يتطابق مع واقعه كما يدركه الآخرين يكون متكيفا لما يدركه الآخرين، وإذا كان مفهوم الذات لديه متضخما أدى به إلى الغرور والتعالي مما يفقده التكيف مع الآخرين.

- **الثبوت الإنفعالي**: تتمثل هذه السمة في قدرة الفرد على تناول الأمور بالصبر وعدم إنفعاله كما أن الشخص الثابت لا يستقر أو يستثار من أحداث ومواقف تافهة.

- **المسؤولية الاجتماعية**: أن يحس الفرد بمسؤوليته إزاء الآخرين وإزاء المجتمع بقيمته وعاداته ومفاهيمه، وفي هذه الحالة يكون الشخص مهتم بالآخرين ويبتعد عن الأنانية والذاتية .[37](**مُحَّد جاسم مُحَّد، 2004، ص ص 16–17**).

- **المرونة**: أن يكون الشخص متوازنا في تصرفاته، أي بعيدا عن التطرف في إتخاذ قراراته، وفي الحكم على الأمور، والبعد عن التطرف يجعل منه مسايرا ومغايرا في مواقفه مع الآخرين.

–**الاتجاهات الاجتماعية الايجابية**: يتلازم التكيف مع الاتجاهات التي تبني المجتمع مثل: احترام العمل، تقدير المسؤولية، أداء الولاء للقيم والأعراف والتقاليد السائد في المجتمع، تقدير التراث وحمايته، تقدير الإنجازات ومن ساهم فيها. [38](**صالح حسن الداهري، 1999، ص ص 59–60**).

-**مجموعة من القيم (النسق القيمي)**: تتمثل في قيم إنسانية (حب الناس، التعاطف، الإيثار، الرحمة، الشجاعة) كذلك نسق القيم الفلسفية (تثقيف الحواس فالعين المثقفة تستطيع أن ترى جمال اللون ...الخ) كذلك نسق القيم الفلسفية (النظرة الشاملة للكون، الإلتزام بفلسفة معينة، منهجها)، كل هذه المجموعة من القيم تشكل ركيزة للشخصية المتكيفة.[39](**جاسم، 1999، ص 20**).

-**الأعراض الجسمية**: في بعض الأحيان يكون التدليل على سوء التوافق هو ما يظهر على شكل أعراض جسمية مرضية، فالطب السيكوسوماتي يؤكد لنا أن كثير من الإظطرابات الفزيولوجية تكون ناجمة أساسا عن الاضطراب في الوظائف النفسية ومن ذلك إرتفاع ضغط الدم، السكري[40] (**فهمي، 1976، ص 47**).

5.دور الأسرة في تحقيق مطالب الطفل:

إن الآباء الذين يتعجلون نمو أطفالهم ويرون فيهم اشخاصا كبارا قبل الأوان إذ يحملونهم المسؤوليات بما لا يتفق مع أعمارهم، إنما يحرمونهم من النمو المتدرج، وعليه فإن خوض الطفل التجارب تتفق مع ميوله واهتمامه وتشبع رغبته في الإستكشاف وتحترم طفولته، تمكن البيت من أن يكون مدرسة دائمة لتنمية القدرات، المهارات والشعور بالمسؤولية والتفاهم مع الغير ونقل المعرفة والإقبال على التعلم . [41](**آسيا عبد الله، 1991-1992، ص 84**).

6.أهمية ودور الأسرة في تحقيق التوافق النفسي والإجتماعي:

أظهرت العديد من الدراسات أهمية ودور الأسرة في حياة الطفل، فهي ليست نظام إجتماعي فحسب، وإنما هي جماعة أساسية في المجتمع فهي أولى الروابط الاجتماعية التي يتفاعل معها الفرد ويعتمد عليها في مراحل عمره الأولى من حيث الغذاء و الرعاية والملبس، بالإضافة إلى التربية حيث يتلقى فيها الطفل كل ما يتعلق بثقافة المجتمع وقيمه وموروثه الاجتماعي.[42](**محمد سعيد فرح، 1993، ص ص19-20**).

رغم كل هذا إلا أننا في الواقع نلمس بعض المشاكل التي تظهر من جراء اختلال أو نقص في عملية التنشئة الاجتماعية، ومشاكل قاهرة تظهر في الأسرة تجعلها لا تقوم بواجبها على أكمل وجه، فينحرف الطفل ويبتعد عن الأسرة، ومن خلال مشاهدتنا للواقع اليومي ومعايشتنا لبعض الظواهر التي تحيط بنا لاحظنا كثرة الجرائم والأحداث والعراك خاصة في الأحياء الشعبية التي تتميز بكثرة السكان و ضيق المساحة؛ فالواقع يقول أن أغلبية للآسر في هاته الأحياء ولضيق المسكن تدفع بأبنائها إلى اللعب خارج البيت أي إلى الشارع ولكن هذا الدافع إلى الشارع لا تصحبه مراقبة من طرفها لطفلها، مع من يلعب ؟ بل نجد في أحيان كثيرة أسر

تحدث شجارا عنيفا مع أسر أخرى بدايتها كانت من شجار الأطفال، ليصل إلى حد الشجار بالسلاح الأبيض وكم هي الحوادث من هذا النوع؛ فالأسرة تفقد بعض طاقتها على تنشئة الأفراد حين يمر المجتمع بمراحل إنتقالية، ولكن هذا ليس سببا لتخلي الأسرة عن وظيفتها و ترسل أبنائها إلى الشارع ليقوم بدورها في عملية التنشئة، فالواقع يترجم أن الطفل عندما يكون في أحضان بيئة فيزيقية غير ملائمة يتعلم عادات وسلوكيات وتقاليد تعكس وتتناقض مع قيم الأسرة وعاداتها و حتى سلوكياتها، فالطفل في الواقع يتعلم التدخين في سن مبكرة، يتعاطى حتى المخدرات ...الخ يتعلم في الشارع كلام غير أخلاقي، و يتعلم كيف يسرق و كيف يكذب، و ينظم إلى عصابات وإلى قطاع الطرق، فهناك أطفال يتجاوزون و يتخلون بعد فترة هاته العصابة وهناك آخرين يستمرون و يتكيفون معها و يقول محمود حسن أن معظم الصبيان يمرون بمرحلة العصابة فهناك من يتجاوزها وآخرين ليس كذلك [43](**محمود حسن ، ص 437**).

فعلى الرغم من أن عملية التنشئة الاجتماعية تشتد في مرحلة الطفولة، فمن الخطأ الاعتقاد في أنها عملية تتوقف عند هذه المرحلة، إنما تستمر هذه العملية في مرحلة المراهقة، وحتى في مرحلة البلوغ، وتلقى دراسة "**جين بياجيه**" الضوء على الدور الذي تلعبه البيئة الخارجية على الأسرة مثل جماعة اللعب وأثره على الطفل؛ إذ تمد جماعات اللعب الطفل بأول فرصة لدمج معايير السلوك الاجتماعي بفضل نموذج العلاقات الشخصية المتبادلة المميزة لمثل هذه المواقف، ذلك لأن علاقة الطفل بالآخرين في نطاق الأسرة عبارة عن علاقة تبعية ، ولكن في نطاق جماعة اللعب تصطبغ هذه العلاقات بطابع التعاون والمساواة، ويعتبر امتثال الطفل في محيط الأسرة امتثالا خارجيا وعادة ما ينظم من خلال سلطة البالغين، ولكن الامتثال في محيط جماعة اللعب، على خلاف ذلك، يتحقق داخليا عن القرار الحر للطفل بأن يطيع قواعد اللعب [44](**علي عبد الرازق حلي، 1984، ص 248**). فجماعة الأقران هي المحطة الثانية التي يتعلم منها الإنسان بعد الأسرة والمدرسة والتي تسمي بثقافة الأطفال [45]Child Culture (**John Biesanz , 1963 p. 333**)

7.عوائق التوافق النفسي والإجتماعي: وهي التي تمنع الإنسان من إشباع حاجاته وتحبسه عن تحقيق أهدافه بعضها يكون داخلي يرجع للإنسان نفسه وبعضها خارجي يرجع إلى البيئة الخارجية التي يعيش فيها ومن أهمها:

–العوائق الجسمية: ويقصد بها بعض العاهات والتشوهات الجسمية ونقص الحواس التي تحول بين الفرد وأهدافه فضعف القلب أو البنية قد يعيق الطفل على المشاركة في بعض الأنشطة الرياضية أو الترفيهية وتكوين الأصدقاء مما يجعله يشعر بالنقص قد يؤدي به ذلك إلى الإنسحاب والإنطواء.

–العوائق النفسية: ويقصد بها نقص الذكاء أو القدرات العقلية ومهارات النفس حركية أو أي خلل نمو في الشخصية والتي قد تعيق الشخص عن تحقيق أهدافه، ومنها الصراع النفسي الذي ينشأ عن تناقض أو تعارض الأهداف وعدم القدرة على المفاضلة بينهما. [46]**(الحجار، 2003، ص 20)**.

–العوائق الإقتصادية: يعتبر عدم توفير الإمكانيات المادية عائقا يمنع الكثير من الناس من تحقيق أهدافهم في الحياة وقد يتسبب لهم بالشعور بالإحباط خاصة في مرحلة الشباب فيما بعد، حيث يكون التفكير في التعليم والعمل والإستقرار في العمل.

–العوائق الإجتماعية: يقصد بها الفروق التي يفرضها المجتمع في عاداته وتقاليده وقوانينه وقيمه لضبط السلوك وتنظيم العلاقات التي قد تعيق الشخص عن تحقيق أهدافه، فتخلق لديه نوع من الصراع النفسي بين هذه الظوابط وبين رغباته ودوافعه وقد تؤدي إلى إحباطه وشعوره بالعجز.

خاتمة:

نستطيع القول من خلال ما تم البحث فيه أن الأسرة المنبع الرئيسي الذي يؤثر بشكل أو بآخر على سلوكات الأفراد، فلها توكل عملية التنشئة الاجتماعية للطفل من خلال تلقينه جملة المبادئ والقيم والمعايير التي تجعل منه عضوا فعالا في المجتمع فيتحول الإنسان بذلك من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي له شخصيته المستقلة ويقوم بأدواره، ويلتزم في قيامه بالسلوك بمختلف المعايير والقواعد التي تحددها الأسرة و المجتمع، فإذا نجحت الأسرة في تحقيق كل هذا اكتسى سلوك الطفل الصفة الاجتماعية التي تحقق له الاندماج والتوافق الاجتماعي، أما إذا فشلت فإن الطفل ينشأ ذا سلوك غير سوي ويصعب توافقه مع الجماعة التي ينتمي إليها، حيث يقول "اركسن" أن التربية الخاطئة للطفل تؤدي إلى الشعور بعدم الثبات والاستقرار والاتزان وعدم التحكم في تصرفاته.

وتبعا لذلك تظهر لنا ضرورة الاهتمام بالفرد سواء كان طفلا، مراهقا أو شابا، كطرف فاعل في المجتمع له أدوار يقوم بها لتحسين وتطوير مجتمعه، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق القواعد والقوانين التي يحددها المجتمع لأفراده، كي لا يخرجوا عن أطرها ومحدداتها.

قائمة الهوامش:

1. Toualbi Radia ;" Les Attitudes et les représentations chez la jeune fille algérienne", ENAL, Alger, 1984.

2. الشربيني زكريا، صادق يسريا: "**تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملته ومواجهة مشاكله**"، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000.

3. دبابنة مشيل، محفوظ نبيل: "**سيكولوجية الطفولة**"، دار المستقبل للنشر والتوزيع، عمان، 1998.

4. عثمان إبراهيم: **مقدمة في علم الاجتماع**، دار الشروق، عمان، 1999.

5. وطفه علي أسعد: "**التنشئة الاجتماعية ودورها في بناء الهوية عند الأطفال**"، مجلة الطفولة العربية، 2001.

6. بوجادو مُحَّد علي صالح: "**سيكولوجية التنشئة الاجتماعية**"، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، مصر، 1998.

7. جوهري عبد الهادي: "**معجم علم الاجتماع**"، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، (د.س.ن).

8. عدنان مُحَّد الأمين: «**التنشئة الاجتماعية وتكوين الطباع**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

9. شعبان جاب الله وآخرون: "**علم النفس الاجتماعي أسسه وتطبيقاته**"، دار الفكر العربي، القاهرة، 1990.

10. محي الدين مختار: "**محاضرات في علم النفس الاجتماعي**"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

11. كندري يعقوب يوسف: "**الثقافة والصحة والمرض: رؤية جديدة في الأنثروبولوجيا المعاصرة**"، الكويت مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2003.

12. يوسف العبد الغفور فوزية، معصومة أحمد إبراهيم: "**أساليب التنشئة الاجتماعية في مرحلة الطفولة المبكرة عند الأسر الكويتية**"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 1998.

13. Schgaefer, E;" Children's reports of parental behavior, child Development", 1995.

14. James Zaden; "The social experience", New York: Mc Graw Hill Publishing Company, 1990.

15. شادر كريمة: **"المرأة الجزائرية ونموذج تنشئة الفتاة في إطار التغير الاجتماعي"**، دراسة سوسيولوجية ميدانية حول عينة من النساء بالجزائر العاصمة، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر، 2001.

16. الساعاتي حسني سامية: **" الثقافة والشخصية بحث في علم الاجتماع الثقافي**، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.

17. Williams Emilio : Dictionnaire de la Sociologie, 1970.

18. أورقيل نرم الأصغر: **التنشئة الاجتماعية بعد الطفولة**، ط1، دار الفكر للنشر، 1982.

19. خيري خليل الجملي: **"الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة"**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1993.

20. شحات محمد وآخرون: **أصول التربية الإسلامية**، ط1، جدة، (د.د.ن)، 1995.

21. سيار عائشة: **" الطفولة والتنشئة"**، المؤتمر الإقليمي الرابع للمرأة في الخليج والجزيرة العربية 15-18 ديسمبر، 1986.

22. بدر العيسى: **" سوء معاملة الطفل الكويتي، طرق الوقاية والعلاج"**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 1999.

23. سلطان بن عبد العزيز آل سعود: مؤسسة السعودية الخيرية: ألعاب الفيديو، الموسوعة العربية العالمية، Arabic Eencyclopedia، ROM قرص مضغوط، 2004.

24. إبن منظور: مجمع اللغة العربية، **المجمع الوسيط**، ج2، ط3، دار عمران القاهرة، 1978.

25. صبحي حمودي: **المنجد الوسيط في العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، 2003.

26. فهمي مصطفى: **التكيف المدرسي**، مكتبة مصر، القاهرة، 1970.

27. صلاح الدين أحمد الجماعي: **الإغتراب النفسي والإجتماعي وعلاقته بالتوافق النفسي والإجتماعي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007.
28. أوزايد نجية: **أثر الكفالة النفسية على التوافق النفسي على الطفل المصدوم جراء العنف الإرهابي**، رسالة ماجستير، الجزائر، 2002.
29. سالم يسرية مُحَّد سليمان: **دراسة العوامل المرتبطة بالتوافق النفسي الإجتماعي للجانحين في مؤسسة الأحداث**، رسالة ماجستير، جامعة عين الشمس، القاهرة، 1998.
30. الداهري سفيان، نبيل صالح سفيا: **الذكاء الإجتماعي والقيم الإجتماعية وعلاقتها بالتوافق النفسي**، رسالة ماجستير، جامعة ليبيا، 2008، www. elssafa.com.
31. معن خليل عمر: **علم اجتماع الأسرة**، دار الشروق، عمان، 1994.
32. لمعان مصطفى الجلالي: **"التحصيل الدراسي"**، دار المسيرة والتوزيع والنشر والطباعة، عمان.
33. مُحَّد سلامة، مُحَّد غباري: **ادوار الأخصائي الاجتماعي في المجال المدرسي**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2004.
34. على أسعد وطفة: **" علم الاجتماع المدرسي"**، دار مجد المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
35. إسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي وآخرون: **" التصورات الاجتماعية ومعاناة الفئات الدنيا"**، دار الهدى عين مليلة مخبر الإنسان والمدينة، جامعة منتوري قسنطينة.
36. عجمي مُحَّد عبد السلام وآخرون: **"تربية الطفل في الإسلام"**، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، 2004.
37. مُحَّد مُحَّد جاسم، **مشكلات الصحة النفسية (امراضها وعلاجها)**، ط1، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، 2004.
38. صالح حسن الداهري: **الشخصية والصحة النفسية**، دار الكندي للنشر والتوزيع، عمان، 1999.
39. جاسم هاشم السمرائي: **المدخل إلى علم النفس**، مكتب الشروق، العراق 1999.
40. مصطفى فهمي: **الصحة النفسية**، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1976.

41. آسيا عبد الله: **كمية وعمق المفاهيم وعلاقتها بالتكيف العام– الإجتماعي–المدرسي**، رسالة لنيل شهادة الماجستير، علم النفس والعلوم التربوية، 1991 – 1992، ص 84.

42. سعيد مُحَّد فرح: **"الطفولة والمجتمع"**، نشأة المعارف، الإسكندرية، 1993.

43. محمود حسن: " **الأسرة ومنشاتها** "، دار النهضة العربية، بيروت.

44. عبد الرازق علي حلي: **" دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية"**، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.

45. James Zaden; "The social experience", New York: Mc Graw Hill Publishing Company, 1990.

46. الحجار بشير إبراهيم محم: **التوافق النفسي والإجتماعي لدى ممرضات سرطان الثدي**، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية–غزة– 2003.

قضايا المصطلح اللساني في كتابات الباحث عبد الجليل مرتاض

أ. عدار الزهرة (المركز الجامعي غليزان/ الجزائر)

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى مكاشفة المصطلح اللساني عبر التوغل في دراسات الباحث الدكتور عبد الجليل مرتاض التي تمثل إحدى لبنات الدرس اللساني واللغوي في الجامعة الجزائرية والعربية، بالوقوف على الجانب التأصيلي للمصطلح اللساني عند الرجل، ومدى تحديده لمضانه الأجنبية الحديثة والمعاصرة

كلمات مفتاحية: المصطلح اللساني– المعاصرة–الترجمة–التّعريب – اللسانيات

Research Summary: This research paper aims at the language of the linguistic term through an incursion in to the studies of the researcher Dr. Abdeljalil Maratdh, who is one of the building blocks of linguistic lesson at the Algerian and Arabic university, by Looking for the origin of the term In studies Dr Researcher, and His return to linguistic terms to its modern and contemporary foreign origins

Keywords: Linguistic term-contemporary-Translation-Localization-Linguistic

مقدمة:

لا جرم أن موضوع المصطلح اللساني مهم وجدير بالعناية، وآية ذلك أنه يتّصل بقضية لغوية فكرية لطالما أسالت حبر الكثير من المهتمين، حيث «تُجمع كل الدراسات والبحوث المصطلحية على أن المصطلحات تمثل مفاتيح العلوم، وهي نواة وجودها، ولا يمكن لها أن تؤسس مفاهيمها ومعارفها دون ضبط هذا الجهاز المصطلحي الذي يؤسس هويّة كل علم من العلوم، بل تتفاضل العلوم بمدى تطور جهازها المصطلحي ومسايرته للنظريات العلمية الخاصة به، فتتسم ظاهرة المصطلح بشموليتها لتخص كل العلوم والمعارف»[1] ونظرا لهذه الأهمية القصوى للمصطلح في شتّى العلوم، فإن المصطلح اللساني هو لغة لعلمه وحقل معرفته، وهو مفتاح ولوجها، يمثل أبجديات التواصل بين أهل الاختصاص اللغوي واللساني، وانطلاقا مما سلف ذكره؛ تهدف هذه الورقة البحثية إلى مكاشفة المصطلح اللساني عبر التوغل في دراسات الباحث الدكتور عبد الجليل مرتاض التي تمثل إحدى لَبِنات الدرس اللساني واللغوي في الجامعة الجزائرية، بالوقوف على الجانب التأصيلي للمصطلح اللساني عند الرجل، ومدى تحديده لمضانّه الأجنبية الحديثة والمعاصرة، وذلك في محاولة للإجابة على التساؤلات التالية: أي مفهوم للمصطلح عامة والمصطلح اللساني على وجه الخصوص؟ ما موقف الدكتور عبد الجليل مرتاض من المصطلح اللساني المعاصر؟ وما دعوى الحفر عن منابعه المعرفية المصفاة في المكتبة العربية؟ وما مدى تبنيه للمصطلح اللساني الأصيل؟

عبد الجليل مرتاض في سطور:

الكاتب والباحث (**عبد الجليل مرتاض**) من مواليد مسيردة بولاية تلمسان، حاصل على دكتوراه دولة في الدراسات اللغوية، يعدّ واحدا من أعمدة اللغة العربية وآدابها في الجزائر والوطن العربي، تقلّد عدّة مناصب تربوية وعلمية منها: أستاذا في التعليم الثانوي، ثم أستاذا في الجامعة، وأستاذا زائرا في جامعات من الوطن، ومن الوظائف الإدارية التي أُسندت إليه في التعليم العالي: رئاسة قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تلمسان (1978-1981)،مدير معهد اللغة والأدب العربي بجامعة (1981-1984)، مدير المعهد الوطني للتعليم العالي للغات والأدب العربي بتلمسان، (1984- 1990)،ولا تنحصر وظائف الرجل في هذا فقط، بل تعدّته إلى مهمات أخرى، نعرضها؛ كما يلي : عضو اتحاد الكتاب الجزائريين منذ 1988 إلى الآن عضو اللجنة الوطنية لبرنامج اللغة العربية، عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية بالرياض، عضو المجلس الأعلى للغة العربية منذ 1998، مدير مجلة (المصطلح)، عضو في هيئة التحرير لمجلة (اللغة العربية) التي يصدرها المجلس الأعلى للغة العربية(الجزائر) منذ 1999 إلى الأن، عضو في هيئة تحرير مجلة " المجمع الجزائري للغة العربية "، خبير في مجلات جامعية، وطنية عديدة، خبير في جائزة اللغة العربية التي يمنحها المجلس الأعلى للغة العربية في الجزائر كلسنتين[2]

مؤلفاته:

للدكتور عبد الجليل مرتاض سجلا حافلا بالمؤلفات تنوعت بين اللغة والنقد والترجمة وكذا الإبداع منها:

- اللغة والتواصل، دار هومة، 2012. يتعرض الكتاب إلى الاقترابات التواصلية شفهيا، وخطابيا مع تحليل نصوص، وخطابات مختلفة من خلال محاولة إسقاط النظريات التبليغية اللسانية الحديثة

-العربية بين الطبع والتطبيع، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر 1993

-التحليل اللساني البنيوي للخطاب، دار الغرب-وهران-الجزائر 2000

-تراكيب لهجية عربية جزائرية في ظل الفصحى، دار الغرب-وهران-الجزائر

-مقاربات أوّلية في علم اللهجات، دار الغرب-وهران-الجزائر

-مفاهيم لسانية دي سوسيرية، دار الغرب-وهران-الجزائر

-الفسيح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة-الجزائر 2008

-مباحث لغوية في ضوء الفكر اللساني الحديث، دار ثالة-الجزائر

-دراسة سيميائية ودلالية في الرواية والتراث، دار ثالة-الجزائر 2005

-في رحاب اللغة العربية، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر

- اللسانيات والأسلوبية، دار هومة –الجزائر 2013

- التحولات الجديدة للسانيات التاريخية، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع نشر سنة2005

- البنية اللسانية في رسالة الضب للبشير الإبراهيمي، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع نشر سنة2014

-بوادر الحركة اللسانية الأولى عند العرب دار الأشرف، بيروت 1988

-التحليل البنيوي للمعنى والسياق، دار هومة، الجزائر 2010

-رُفعت الجلسة، مطبعة النيل-القاهرة 1989

-لا أحبّ الشمس في باريس، دار هومة-الجزائر 2005

-ما بقي من نعومة أظافر الذاكرة، دار الغرب-وهران-الجزائر 2007

مفهوم المصطلح"Terme":

لقد أولى الدارسون والباحثون منذ العهد القديم عناية كبيرة بالمصطلحات وبخاصّة بعد تشعّب العلوم وكثرة التخصّصات، وأمام هذا الوضع ظهرت عدّة تعريفات للمصطلح، فلا ضَيْر من بعض السّبر والحفر في دلالات المصطلح عربيا، لنبرز أهمها فيما درج لغة، ثم نعرّج على مدلوله الاصطلاحي

لغة: يعدّ معجم تاج العروس للزبيدي أول معجم لغوي تناول لفظ (مصطلح) حيث قال: «والاصطلاح : اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص»[3]، وهو «اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد»[4]، «والمصطلح كلمة مأخوذة من المادة اللغوية **"صلح"** الدالّة على صلاح الشيء وصلوحه بمعنى أنه مناسب ونافع: "وصلح الشيء: كان نافعاً أو مناسباً، يقال: هذا الشيء يصلح لك، اصطلح القوم على الأمر: تعارفوا عليه واتفقوا... والاصطلاح: مصدر اصطلح، اتفاق طائفة على شيء مخصوص، ولكل علم اصطلاحاته»[5]، فمن خلال ما سلف ذكره يتضح أن الاصطلاح في اللغة هو اتفاق القوم أو الجماعة المعينة على تسمية معروف أو وضع مخصوص.

اصطلاحا: يعتمد الكثير من الباحثين والدارسين على المصطلح في تحديد مفاهيمهم ومقاصدهم، ولما كانت«مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية، وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه وليس من مسلك يتوصل به الانسان إلى منطق العلم غير ألفاظه

الاصطلاحية»[6]، فقد بذل العرب جهداً واضحاً في تحديد مفهوم المصطلح، حتى ازدحمت تعاريفه وتعددت حسب اختصاص المعرِّف له والمجال الذي يشتغل عليه، ومما لا شك فيه أن القدامى من علماء العرب قد سبقوا المحدثين في تعريف المصطلح، وتحديد مفهومه، إذ يذكر الجرجاني عدداً من التعريفات للفظ«المصطلح» فيعرفه بأنه: «عبارة عن اتفاق يقوم على تسمية الشيء باسم ينقل عن موضعه الأول، وبأنّه: إخراج اللفظ عن معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيلا لاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين»[7]، فالمصطلح حسب ما أورده الجرجاني اتفاق بين جماعة متخصصة على دلالة دقيقة تخرج المفردة/العبارة من معناها اللغوي العام إلى المعنى العلمي الخاص والدقيق؛ نتيجة للتحوُّل الدلالي الذي يطرأ عليها، شريطة وجود ما يربط المعنى الجديد بالمعنى الأصلي.

أما عند المحدثين فيقول أحمد مطلوب: «إن المصطلح عُرف يتفق عليه الجماعة، فإذا ما شاع أصبح علامة على ما يدلّ عليه»[8]، حيث يساعد المصطلح على توفير وصف واضح، دقيق الدلالة، ومناسب لمجموعة من المفاهيم المشتركة بين الأفراد في مجتمع ما، أو ثقافة معينة، أو فرع محدد من العلوم، والمصطلح وفق ذلك ليس مجرد اللفظي إنما هو «مفتاح يقود إلى مفهوم علمي، أو إلى نسق معرفي»[9]، فهو «لفظ وافق عليه العلماء المختصّون في حقل من حقول المعرفة والتخصّص، للدلالة على مفهوم علمي»[10]

وقد عرفه عبد القادر الفاسي الفهري بقوله: «المصطلح لغة خاصة.... ومعجم قطاعي يُسْهم في تشييد بنائه ورواجه أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين ولذلك استغرق فهمه واستعماله على من ليس له دراية بالعلم الذي هو أداة لإبلاغه»[11] فالمصطلح علامة لغوية خاصة تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية لتؤطر تصورات فكرية، تقوم على ركنين أساسيين: أحدهما الشكل (Forme) أو التسمية(dénomination)، والآخر المعنى (Sense) أو المفهوم(Notion)، ما يخوّله لأن يكون «أداة البحث، ووسيلة التواصل بين العلماء، فهو لغة خاصة يستعملها المنتمون لحقل معرفي معين »[12]

أما عن أفضل تعريف حسبما ذكره محمود فهمي حجازي: «الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية: مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقرّ معناها، أو بالأحرى استخدامها وحُدد في وضوح. وهو تعبير خاص ضيق في دلالته المتخصصة، واضح إلى أقصى درجة ممكنة، ولهما يقابله في اللغات الأخرى، يَرِد دائماً في سياق

النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد، في تحدد بذلك وضوحه الضروري»[13] وهذا ما يجعل المصطلح ينفرد بمميزات أهمها:

–استقراره وارتباطه بمفهوم واحد يسمّيه ويُعيّنه، ويكون بذلك وجهه الدلالي.

– الدّقة والوضوح والدلالة المباشرة، والبعد عن الغرابة والغموض.

– ضرورة وجود ما يقابله في اللغات الأخرى ما يضمن حياته خارج حدود لغة مولده.

– مراعاة سياق الورود ولغة التخصص إذ لا مُشاحّة في الاصطلاح، أي لا ضير أن يختص كل علم بمصطلحه الذي قد يوافقه أو يخالفه مصطلح آخر في علم آخر.

وفي ظل تطور العلوم وازدهارها وكثرة مصطلحاتها فقد غدا للمصطلح علم يهتم به، ويتتبع مراحل وجوده، وُسِم بعلم المصطلح**Terminology**، الذي يعدّ فرع من فروع علم اللسان لكن نظريتهُ على عكس النظرية الألسنية لأن الألسنية تهتم بدراسة الكلمة اللغوية ابتداءً من الدال نحو المدلول وهو علم تنظيري في الأساس تطبيقي في الاستثمار« يتطرق إلى الأسس العلمية لوضع المصطلحات وتوحيدها»[14]، فهو بحث علمي وتقني يهتم بدراسة المصطلحات العلمية والتقنية دراسة دقيقة وعميقة من جهة المفاهيم وتسميتها، وجهات وضعها «ومن هنا يظهر أنوضع المصطلحات لم يعد في ضوء المعايير المعاصرة يتم بصورة انفرادية، ولكن وفقًا لمعايير أساسية تتبع من علم اللغة ومن المنطق ومن نظرية المعلومات ومن التخصصات المعنية، وهذه المعايير تنمو بالتطبيق لتكوّن الإطار النظري والأسس التطبيقية لعلم المصطلح»[15]

مفهوم المصطلح اللساني:

يعدّ المصطلح أهم ركائز الدرس اللساني فهو «روح النّص العلمي ولا يتأتّى التفاهم والتطوير إلا بتحديد مفهومه ودلالته عن طريق التخطيط له وتنسيق نشاطه وتوحيده وتنميطه وتعريفه.»[16] وبما أنه اتفاق لغوي بناء على صيغة محددة يتم بين جماعة من الأفراد المتخصصين بعلم معيّن، أي اتّفاق جماعة على أمر مخصوص، فإذا كان هذا الاتفاق قائما بين جماعة الفقهاء على مسائل في الفقه نتج عنه مصطلح في الفقه، وإن كان بين جماعة النحاة، وضعوا مصطلحا نحويا[17] فالمصطلح اللساني إذن، هو «المصطلح الذي يتداوله اللسانيون، للتعبير عن أفكار ومعاني لسانية ويمكن أن يكون مظلة بحثية تضم تحت جناحيها أعمالاً علمية تبحث في

المصطلحات اللسانية»[18] ولقد اتّسم المصطلح اللساني بصفة العلمية، ليس لكونه علميا في حد ذاته، وإنّما للظروف التي تمت فيها صياغته، فهو يتأرجح بين ما هو معرب ودخيل، ومترجم .

فالتعريب حسب عبد القادر الفاسي الفهري جهاز اصطلاحي نستطيع من خلاله التعبير بألفاظ عربية عما يعبر عنه بألفاظ أجنبية، وعليه فالمصطلح المعرب هو نقل اللفظ بمعناه «اقتراضه» من لغة أجنبية إلى اللغة العربية، مع إحداث بعض التغيير فيه بما يتوافق مع النظامين الصوتي والصرفي للغة العربية، إما بالزيادة أو النقصان، أو بإبدال بعض حروفه من مثل مصطلح(Pragmatique): الذي عُرِّب بـ(براغماتية)، وذلك بإبدال حرف"G" بحرف الغين، وزيادة الياء والتاء المربوطة وفقًا للمقاييس العربية وأوزانها، بينما المصطلح الدخيل فهو نقل اللفظ بمعناه من لغة أجنبية إلى اللغة العربية كما هو دون إحداث أي تغييرٍ فيه سواء في حروفه أو صيغته .

أما المصطلح المترجم: فهو المصطلح اللساني الذي دخل إلى الدرس اللساني العربي، عن طريق الترجمة باعتباره نقلا للمفاهيم المستجدة على ساحة اللسانيات[19]

وظائف المصطلح:

يضطلع كل مصطلح في اختصاصه بمجموعة من الوظائف تتمثل في:

1-الوظيفة اللسانية: فالفعل الاصطلاحي يكشف عن طاقة اللغة العربية وعبقريتها، ومدى اتساع جذورها المعجمية، وتعدد طرائقها الاصطلاحية. ومن ثم قدرتها على أن تكون لغة العلم.

2-الوظيفة المعرفية: بما أن المصطلح هو لغة العلم والمعرفة، فلا وجود لعلم دون مصطلحية تمثل لغتة المعرفية

3-الوظيفة المصطلحية: وكما أن المصطلح مفتاح العلم، فهو أبجدية للتواصل بين أهل الاختصاص في أي حقل معرفي.

4-الوظيفة الاقتصادية: يقوم الفعل الاصطلاحي بوظيفة اقتصادية بالغة الأهمية؛ إذ يمكننا من تخزين كم معرفي هائل، في وحدات مصطلحية محددة، والتعبير بالحدود اللغوية القليلة عن المفاهيم المعرفية الكثيرة.

5-الوظيفة الحضارية: تتجلى هذه الوظيفة خصوصاً في آلية «الاقتراض» (emprunt)التي لا غنى لأية لغة عنها، حيث تتحول بعض الكلمات – بفعل الاقتراض – إلى كلمات دولية (internationaux) ويتحوّل المصطلح إلى وسيلة لغوية وثقافية للتقارب الحضاري بين الأمم[20]

المصطلح اللساني في الدرس العربي القديم:

تشير الدراسات العلمية إلى أن اهتمام العرب بالمصطلحات كان منذ عهد مبكر، مذ أولوا عنايتهم بالظاهرة القرآنية وما يدور في فلكها «وكان القرآن الكريم أهم مصدر، إذ تحولت بعض الألفاظ من معانيها اللغوية إلى مصطلحات زخرت بها كتب الفقه الإسلامي، وازداد الاهتمام بها في العصر العباسي حيث ازدهرت حركة التأليف والترجمة، ولم يمض زمن طويل حتى كانت المصطلحات وافية بالغرض ومستوعبة مستجدات العصر»[21]، عن طريق استنطاق الحقيقة اللغوية والتعريب على وفق أبنية اللغة العربية، وفي ظل تلك الحركة «استفادت اللغة العربية بكثير من الألفاظ والمعاني الجديدة واختلط العرب بغيرهم من الأمم المتحضرة، مما رقّى العقل العربي وأدخل على الحياة العربية كثيراً من المستحدثات، واتسعت دائرة الثقافة العربية من الثقافات الأجنبية ككل»[22]. ولأن مفاتيح العلوم مصطلحاتها على حدّ تعبير الخوارزمي، وُلّيَت هذه المفاتيح العناية والاهتمام فوُضعت فيها الكتب، وصنفت حولها المؤلفات ككتاب (مفاتيح العلوم)للخوارزمي ليكون« جامعا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات، متضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواصفات والاصطلاحات التي خَلَتْ منها أو من جُلّها الكتب الحاصرة لعلم اللغة حتى أن اللغوي المبرز في الأدب إذا تأمل كتابا من الكتب التي صنفت في أبواب العلوم والحكمة ولم يكن شدّ صدرا من تلك الصناعة لم يفهم شيئا منه، وكان كالأمي الأغتم عند نظره فيه»[23] فأصبح العلم بمصطلحات العلوم ذا أهمية قصوى؛ لأنها الصورة الكاشفة لأبنيتها،« وأحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات الأديب اللطيف الذي تحقق أن علم اللغة آلة لدرسه الفضيلة لا ينتفع به بذاته ما لم يجعل سببا إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة ولا يستغني عن علمها طبقات الكتاب، لصدق حاجتهم إلى مطالعة فنون العلوم والآداب»[24]، وقد أشار الجاحظ إلى المصطلحات بلفظ "العلامات" في قوله: «وكما سمَّى النحويون، فذكروا الحال والظّروف وما أشبه ذلك؛ لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويّين وأبناء البلديّين علم العروض والنحو»[25]، وحسبه كان لطائفة المتكلمين السبق في وضع المصطلحات بقوله: «هم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف وقدوة لكل تابع»[26].

ومن بين أهم المصنفات التي أورثنا إياها السّلف في المصطلح:

- كتاب الحدود للرماني(384هـ) في مصطلحات النحو
- كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي(387هـ)

-كتاب التعريفات للشريف الجرجاني (ت716هـ)

-كتاب الكليات للكفوي (ت 1094هـ)، جمع فيه المصطلحات والفروق اللغوية

-كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي في القرن 12 ميلادي جمع فيه مصطلحات علوم اللغة العربية والشرعية والعلوم الحقيقية

أما المصطلح اللساني فلم يكن بهذه التسمية الحديثة ولا بالانفرادية المميزة له، إلا أن وجوده تزامن والمسعى الذي يستهدف الظاهرة اللغوية في فهمها وتحليلها واستقرائها وسبر أغوارها، وعبر كل مستوياتها الصوتية والمعجمية والصرفية والدلالية والبلاغية، والجدير بالذكر أن ضبطه في التراث العربي القديم لم يكن بشكل مستقل بل أفاد من عدة حقول معرفية، فقد تناوله كل من الفيلسوف والناقد والكلامي والنحوي والفقهي...، كل من زاوية نظره ومن الموقع الذي يخدم فيه العلم الذي يهتم بوضعه أو تأصيله أو الإسهام في توضيح ما غمض منه، وقد تردّد في التراث اللغوي العربي العديد من المصطلحات الدالة على دارسة اللّغة العربية أو بعض جوانبها دراسة علمية فالعمل الذي قام به هؤلاء العلماء كأبي الأسود الدؤلي(96هـ) وغيره، بلغ قمّة النضج على يد الخليل بن أحمد الفراهدي وتلميذه سبويه كما يظهر في كتابه، الذي يعدّ عملا علميا يقوم على مادة لغوية وتحليل واستقراء بالإضافة إلى وضع مصطلحات ومفاهيم في التحليل اللغوي، ثم تليهم أعمال ودراسات الكثير من العلماء من أمثال الجاحظ والجرجاني والبقلاني وعلي الفارسي وغيرهم ممن أثروا التراث اللساني العربي بإسهامات مصطلحية ناضجة والتي أقل ما يقال عنها؛ أنها اتصفت بالنظر الثاقب والحسّ المرهف.

واقع المصطلح اللساني الحديث:

إن التطور الذي بلغته الدراسات اللغوية في العصر الحديث- وبخاصة في القرن العشرين- لم يكن بمحض الصدفة، ولا من قبيل التطور الطبيعي للأشياء، إنما هي جهود بذلت لتنحو بتلك الدراسات منحى العلمية لا مجال فيها للانطباعية ولا للاعتباطية، بيد أن هذا التطور لا يمكن تصوره في غياب منظومة اصطلاحية، تحتضنه وتؤطر مفاهيمه وقضاياه ضمن لغة خاصة تشكل مفاتيح ولوجه، ولأن« أكثر ما يحتاج به في العلوم المدوّنة والفنون المروَّجة إلى الأساتذة هو اشتباه الاصطلاح، فإنّ لكلِّ عِلم اصطلاحاً به إذا لم يُعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه إلى الاهتداء سبيلاً ولا إلى فهمه دليلاً»[27] فتاريخ المصطلحات هو تاريخ العلوم، وكل علم جديد

يحتاج إلى مصطلحات جديدة، وكل تصور جديد يدعو صاحبه إلى خلق مصطلحات جديدة، لذلك كان من الضروري أن تكون للسانيات الحديثة مصطلحاتها الخاصة حتى تمارس عملها على اللغة.

و«يؤرخ اللسانيون لعلم اللسانيات بداية من صدور كتاب "دروس في اللسانيات العامة" Cours de linguistique généraleسنة 1916 لفاردينان دي سوسير، إذ قام هذا الكتاب بثورة جذرية في تاريخ اللسانيات، فتحولت معه اللغة إلى موضوع في البحث اللساني المستقل بذاته، يبحث في خصائصها البنوية، وقواعدها العلمية، وأصبحت مجالات البحث واضحة المعالم، ومفاتيح العلم محددة المفاهيم»[28]، وما إن ظهر الكتاب إلى الوجود؛ حتى تعالت الأصوات مهللة بالعلم الجديد، وانهالت الأقلام عليه نقلا وترجمة، وتدارسا.

ويمكن أن ينظر إلى واقع اللسانيات العربية عامة ومصطلحاتها خاصة من خلال مرحلتين من الزمان، امتدت الأولى من صدور كتاب علم اللغة للدكتور "علي عبد الواحد وافي " إلى عقد السبعينات.

على حين امتدت الثانية مع السنوات الأولى من ذلك العقد إلى نهاية القرن العشرين تقريبا. ويلاحظ أنَّ ما صار يعرف بأزمة المصطلح اللساني ومشكلات الترجمة كان نتاج المرحلة الثانية التي شهدت توسعاً مطرداً اتفق مع توسُّع الدرس اللساني في أوربا وأمريكا مع منتصف القرن العشرين[29] في حين يُرجع الباحثون نشأة المصطلح اللساني العربي إلى أيام رفاعة رافع الطهطاوي، ثم شقّ طريقه نحو التطور والتجذر في الساحة العلمية العربية، فظهرت الدراسات المستفيضة التي تبتغي معالجة مسائل توليده وتشكيله وآليات توظيفه في البحث العلمي والعملية التعليمية[30]، وأصبح المصطلح اللساني قضية تشغل الدارس العربي في المشرق والمغرب، ضمن محاولة تشكيل أسس خطاب لساني عربي قياسا، «باعتبار أن حركة المصطلح في اللسانيات أمرا أساسيا في نقل العلوم من لسان النشأة إلى لسان التقبّل»[31]، إلاّ أن كثرة المصطلحات وتعددها وتوالدها، وغموضها في بعض الأحيان حتى في بيئتها الأصل-بسبب جدة العلم واتساع مجالاته وتعدد مدارسه- شكل نوعا من الفوضى في درسنا اللساني خاصة مع تعدد آليات نقل المصطلح الأجنبي-بين دخيل ومعرّب ومترجم....،«وكان من نتيجة فوضى المصطلحات أن معظم الدارسين صار يفضل ما استعمله هو أو ما ابتدعه دون الالتفات إلى توحيد المصطلحات أو مراعاة شيوعها أو موافقتها لخصائص العربية .وقد ظهر ذلك جليا لدى الدارسين المحدثين ولاسيما العائدين من الدراسة في الدول الأجنبية، إذ ظن معظم هؤلاء أنها لعارف الوحيد بهذا العلم»[32]، ونتيجة لهذا التسابق المحموم في وضع المصطلح اللساني، بالإضافة إلى غلبة المنزع الفرد يوفق دان التنسيق بين

الباحثين المتخصصين على امتداد ديار العروبة؛ صار المصطلح اللساني يتّسم بطابع من العفوية، «حيث قادت هذه العفوية إلى كثير من النتائج السلبية، وفي مقدمته االاضطراب في وضع المصطلح، والفوضى في تطبيقه، وعدم تناسق المقابلات المقترحة للمفردات الأجنبية»[33]، فنجد التنوع المصطلحي لمفهوم واحد والمصطلح الواحد لمفاهيم متغيرة ومتطورة، لم يستطع الباحث اللساني العربي الامساك بها باعتبار أن النظريات اللسانية نفسها متسارعة التطور ومتبدلة المصطلحات ومبتكرة التصورات[34] وخير مثال على ذلك مصطلح«linguistique»الذي عرف بتسميات عديدة، فاق عددها العشرون اسما، منها اللسانيات وفقه اللغة وعلم اللغة العام، والألسنية، وعلم اللسان،...«وهو ما أدى إلى نشر الأخطاء المعرفية في اللسان العربي وضخه بمفاهيم ومصطلحات خاطئة التصور غير مدركة للصواب، مما زاد الأمور تعقيدا واضطرابا وتفرقة بين الباحثين في مجال الحقل الواحد»[35]

وفي ظل هذه الحركية الواسعة، المتعددة التوجهات والمشارب في تشكيل المصطلح اللساني ظهرت مجموعة من معاجم المصطلحات اللسانية التي أغنت هذا الدرس ووفرت أدواته السليمة. ولعلّ أولها معجم (المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية) للدكتور مُحَّد رشاد الحمزاوي عام 1977، و(معجم علوم اللغة) لعبد الرسول شاني عام 1977 أيضا، و(معجم علم اللغة النظري) للدكتور مُحَّد علي الخولي عام 1982 و(معجم علم اللغة التطبيقي) للخولي أيضا عام 1987، و(قاموس اللسانيات) للدكتور عبد السلام المسدي عام 1985 و(معجم علم اللسانيات) لمكتب تنسيق التعريب في الرباط عام 1984 و(قاموس اللسانية) للدكتور بسام بركة عام 1985، و(معجم المصطلحات اللغوية) للدكتور رمزي البعلبكي عام 1990، وهو أوفى هذه المعاجم وأيسرها[36].

المصطلح اللساني في كتابات عبد الجليل مرتاض:

المصطلح اللساني الأصيل:

يعدّ عبد الجليل مرتاض من الكُتّاب العرب والجزائريين الذين اهتموا أيّما اهتمام بالدرس اللغوي العربي القديم، حيث يتجلى اهتمامه ذاك، في مؤلفاته المتعددة والتي احتضنت بين دفتيها الكثير من الآراء والتوصيات حول الحاجة إلى دراسة تراثنا العربي العريق، إذ يقول«أعتقد أنّ الحاجة العلمية لبحث التراث العربي الإسلامي عامة والحركة اللغوية المبكّرة خاصة لا تزال ماسة و قائمة على الرغم من المجهودات العلمية الجادة التي بذلها في هذا المضمار علماء عرب وأجانب منذ وقت بعيد وحتى اليوم، وليس استمرار البحث العلمي في هذا الحقل

اللغوي عجبا بل العجب أن تتوقّف عجلة البحث وحركة العمل، وما استمرار البحث الأكاديمي في هذا التراث اللساني العربي الأصيل إلا دلالة على قوته وعراقته وأصالته مؤكدا أنّ البذور والجذور التي أسّسها له أولئك الفقلغويون "فقهاء اللغة" القدماء العباقرة تنمّ عن بنيات صحيحة ومناهج سليمة لا يشوبها وهن ولا خطل»[37]

كما يشيد بما خلفه العلماء العباقرة أنذاك من مصطلحات لسانية أصيلة المنبت التي لا عدّ لها ولا حصر، مؤكدا بأن: «وقوفه على جملة من هذه المصطلحات اللسانية العربية التراثية لا يزيده إلا يقينا بأصالتها، وثقة بهذه اللغة التي بوسعها أن تعبر عن أي مولود لساني جديد، إذا وجد لساني يدرك المدرك العلمي لهذا المولود في لغته الأصلية، ويدرك البعد المعجمي، والمنحى الدلالي لما يريد أن يقابله به في اللغة العربية»[38]، وتطرق في العديد من المواقع التأليفية له؛ إلى فطانة العرب في صَوْغ المصطلحات، ذاكرا بأن" الخليل كان أُسوَة لنا في تعليل البنيات اللغوية، وصناعة لمصطلحها. مستشهدا بقول " مُحَمَّد سالم صالح " في أصول النحو ":أما الخليل فقد أكثر من استنباط علل النحو، فقد استنبط من علل النحو مالم يستنبط أحد، ولم يسبقه إلى مثله سابق... وتتصف تعليلاته قربها من روح اللغة، ومن الحس اللغوي الذي ينفر من القبيح، والمستثقل، والبعد عن الفلسفة في طبيعتها[39]

المصطلح اللساني المعاصر:

يتساءل عبد الجليل مرتاض: هل أجد نفسي مبالغا إذا ادّعيت أن أكثر من سبعين في المائة من المصطلحات اللسانية الجديدة مختلف فيها بين اللسانين العرب المحدثين؟ أي ليس ثمة إلا زهاء ثلاثين في المائة مما يمكن أن نتواصل به، بعبارة أخرى لا يوجد بيننا تفاهم[40]، من هذا المنطلق يتبادر في معرض الحديث عن المصطلح اللساني الحديث عند عبد الجليل مرتاض وجود أزمة مصطلحية–إن صح التعبير– في اللسانيات العربية الحديثة، لأن «هضم نظرية لسانية جديدة، أو قديمة يقتضي أولا، وقبل كل شيء، هضم مصطلحاتها، والإشكال الأكبر، فيما نرى، لا يكمن في هضم المصطلح في حد ذاته بقدر ما يكمن في تبايننا واختلافنا في مفهومه الواحد الأوحد»[41]، فالإشكال الجوهري يكمن داؤه في لسانياتنا العربية والحديثة التي لم تشق طريقها بعد إلى العالمية ولا وجدت نهجها القديم في المحلية، لأن هذه اللسانيات لا تعيش فراغا أو أزمة مصطلح وحسب بقدر ما تمر بأزمة هضم، واستيعاب للنظريات اللسانية الغربية، لبعدنا عن جذور لسانياتنا العربية القديمة الصلدة، ولعدم مواكبتنا النظريات اللسانية الغربية الحديثة[42]، فبعض المصطلحات اللسانية الجديدة التي

لا وجود لها في لسانياتنا العربية، أو هي موجودة بترجمات أو تعريبات تجعلنا من الصعب أن نقبلها كلها، وهذا لن يكون في فائدة توحيد الرؤى اللسانية، وتقريبها من بعضها بعضا لتطوير اللسانيات العربية، التي لا ولن تتطور بفوضى المصطلحات[43]

المصطلح اللساني المُعرَّب:

يقول عبد الجليل مرتاض عن مصطلح "Syntaxe" الذي ترجم بعلم النظم عند مُحَّد مندور، «وهذه الترجمة في نظرنا أنسب من "الصرف" الذي لا يعني تقليدا إلا حقلا محدودا ويستحسن أن نعرّبه بدل أن نترجمه، لأننا لسنا ملزمين بترجمة كل مصطلح أجنبي إلى العربية ولو بأقصى الطرائق التعسفية بل يُستحب التعريب قبل الترجمة»[44]، فمن رأيه استقدام المصطلح عملية دقيقة وحساسة ومصيرية وهي مشروطة بمدى القدرة على تحويله وجعله يتعايش مع اللغة العربية، مع محافظته على مفهومه في لغة المنشأ، ومخافة الفوضى المصطلحية والتي تُخِلّ في كثير من الأحيان بالمصطلح حين ترجمته ففضل الرجل تعريبه، لذلك نجده يستخدم الكثير من المصطلحات المعرّبة في كتاباته بدلا من أخذها مترجمة كمصطلح "لانقاج" "le langage": حيث يقول بأننا إذا اعتبرناه نظام من العلامات كما دعا إلى ذلك سوسير، فإن كل نظام من العلامات التي تستعملها الكائنات الحية من أجل التواصل والتخاطب يجب أن تسمى "langage"، وإننا نعتبر مبدئيا فقط أو سطحيا بأن مفهوم "langage" يؤدي مفهوم اللغة، ولكن من ناحية الإدراك يجب ألا نذهب هذا المذهب السطحي[45]، فهو إذ ذاك غير راض على ترجمة المصطلح السوسيري باللغة، وله فيما عربه من المصطلحات دون أخذ ترجماته الكثير نورد منها ما يلي: السانتاكسية –المورفولوجية– الفونولوجية–السانكروني –اللكسيك– المورفيمات– المورفيمالنحوي –الفونولوجيا –اللسانيات– الدياكرونية –اللسانياتالسانكرونية – تمثيلفونتيكي..

المصطلح اللساني المترجم:

على الرغم من مشاكل الترجمة إلاّ أنّ فضلها يبقى كبيرا على الدراسات اللغوية والعلمية (عموما) عند العرب، وعن ذلك يقول عبد الجليل مرتاض: «إنّ العرب قد ترجموا أوّل ما ترجموا ما لم يكن عندهم معروفا أو واسع المعرفة كالمنطق والفلسفة والطبيعيات والرياضيات... هذه المعارف حتّمت على المترجمين المهرة أن يولّدوا العربية ويطوّعوها»[46]. فعلى الرغم من التأثير الشديد للترجمة على الدرس اللساني العربي، إلا أن عبد الجيل مرتاض يقلل من أهميتها في معرض قوله عن المصطلحات الأريسطية، فيقول: «حتى هذه المصطلحات

الأرسطية المترجمة في فترة لاحقة إلى العربية لم تضف شيئا جوهريا إلى المصطلح اللساني العربي؛ إذ ما أضافت كلمة "رباط" إلى ما كان سماه النحاة العرب "الحرف" لدى البصريين، أو "الأداة" لدى الكوفيين»[47]، هذا ويعلق عن بعض الترجمات المصطلحية التي يراها غير مناسبة في لغتنا العربية فيقول: هل من المعقول أن يعبّر "Participe" عن اسم المفعول واسم الفاعل معا؟ إن الذي نعرفه أن اسم الفاعل يقابله "Participeprésent"، واسم المفعول يقابله "Participepassé" وإذا كان المترجم سمّى "Morphologie" تصريفا، فكيف نترجم مصطلح "Conjugaison"؟ فالمتعارف عليه أنه علم الصرف. هي تساؤلات طرحها عبد الجليل مرتاض في حنايا بحوثه حول ترجمة المصطلحات اللسانية خاصة تلك التي لا تمتّ بصله لمفاهيمها في اللغة الأصل، وكثيرا ما كان يعقّب عليها بما يراه صوابا مثلا: مصطلح «Message" الذي ترجم إلى "خطاب"، والمعروف أن هذا المصطلح يقابل العنصر الرابع من عناصر التبليغ الستّة عند رومان ياكبسون، ونطلق عليها "مرسلة" تجنبا للرسالة التي يعنى بها شيء أعم وأوسع من الرسالة[48]

المصطلح اللساني بلغته الأصل:

إن أزمة المصطلح التي دخلها الدرس اللساني العربي الحديث ليس لقلته ولا لشحه، إنما هي أزمة كثرة وتعدد واختلاف بين المترجمين والناقلين للدرس اللساني الأجنبي، «بسبب الترجمات المتباينة للمصطلحات الأجنبية التي قد نجدها مختلفة حتى على مستوى نفس الدارس والمترجم لها»[49] ولهذا السبب وغيره يعتمد الكثير من الباحثين المصطلح الأجنبي بلغته الأصل تلافيا للخلط الذي وقع فيه بعض الدارسين، إذ يقول عبد الجليل مرتاض في السياق ذاته: «لذلك أجد نفسي أحيانا استعمل المصطلح الأجنبي كما هو في وضوحه مع ما فيه من تقزز بالنسبة للطبيعة الصوتية في العربية على أن أستعمله معربا أو مترجما وهو غامض أو مضلل»[50]، ويقول في موقع آخر: «حتى أصبح يحلو لنا أن نميل إلى توظيف المصطلحات الأجنبية نفورا من اللّبس، وهروبا من تحمل مسؤولية التعسّف، في حق هذه اللغة الشريفة»[51]. فكثيرا ما نجده يستخدم المصطلح بلغته الأصل إلى جانب مقابله باللغة العربية من ذلك في كتابه "مباحث لغوية"، بعض التعاريف لمصطلح سانتاكس، نكتفي منها بذكر هذا التعريف: السانتاكس"syntaxe" للسان "langue" هي مجموعة الوسائل التي تمكننا من تنظيم الأقوال، أو الملفوظات "lesénonces" لإناطة كل كلمة وظيفة، ولتعيين العلاقات التي تستقر بين الكلمات. إن ترتيب الكلمات: هو أحد المميزات لكل "سانتاكس"؛ إن الدور تتضمن يكون أكثر، أو أقل أهمية حسب كون اللغة متصرفة "flexionnelle" تتضمن علامات إعرابية تقوم ببيان

العلاقات، أو بالعكس تحليلية "analitique" ليس لها علامات إعراب، إن ترتيب الكلمات في اللاتينية كان أكثر مرونة، وهو في الفرنسية بالأحرى متصلب" [52]

مصطلحات لسانية مبتكرة:

للباحث عبد الجليل مرتاض مصطلحات أخرى كان له الفضل في وضعها اعتمادا على قاعدة النحت في العربية، والتي يعمد فيها إلى كلمتين أو جملة فينزع من مجموع حروف كلماتها كلمة فذّة تدل على ما كانت تدل عليه الجملة نفسها، وهذا ما نجده واردفي استعمالاته لبعض المصطلحات اللسانية، حيث أفرد لها المؤلف كتابا، ومن مثلت لك المصطلحات التي بثها في مؤلفاته نذكر ما يلي:

العلمغة ← علوم اللغة

الفقلغة ← فقه اللغة

العلمغيون ← علماء اللغة

الفقلغيون ← فقهاء اللغة

خاتمـــة:

إن للمصطلح خصوصية تميزه عن غيره من المصطلحات في حقول معرفية أخرى فضلا عن اختلافه عن مصطلحات ضمن حقله، ومثال ذلك اختلاف المصطلح اللساني القديم عن المصطلح اللساني الحديث، وهو بذلك يتأثر بالحقل الذي فيه، فطبيعة المصطلح الذي وجد في ثقافة معينة لها خصوصية موروثة وهوية لغوية؛ تمنحه مناعة تحفظ وجوده وإن ارتحل إلى غير بيئته، والمصطلح اللساني في دراسات الدكتور عبد الجليل مرتاض نال قسطا من التنوع في الأخذ من التراث العربي ومن الدرس الحديث الأجنبي، فنجد الرجل شديد الاهتمام بأصل المصطلح إذ يركز على قضية البحث في أول المصطلح وجذوره وخلفياته الفكرية والثقافية والفلسفية، ويبتعد عن تلك التي يمجّها الذوق ولا تستسيغها أذنه، فللمصطلح خصوصيته—حسب عبد الجليل مرتاض– يجب أن يكون هنالك تحاور بين المصطلح وثقافة البيئة المنتجة له، ولا يجب الاكتفاء بالنقل والقراءات السطحية غير المتمعنة ولا المتفحصة للمصطلح وإنزاله في غير مواطنه، فإنزاله في بيئة غير بيئته مأزق من مآزق الراهن اللساني العربي.

كما نجد الباحث عبد الجليل مرتاض من خلال أبحاثه يثني على الوافد من الغرب بالإفادة من الدراسات اللغوية الحديثة، والغرف من معين مصطلحاتها، ويُعرّج إلى السلبيات باحثا عن الحلول الصائبة، ولاسيما إذا

تعلّق الأمر بمشكلة المصطلح التي ولّدتها الدراسات الفرديّة –قديما وحديثا– و كذا مشاكل الترجمة، أمّا المصطلحات التي بقيت غامضة عند العرب فهي كثيرة وأغلبها متقاربة المعنى، كمصطلحي اللسان واللّغة على سبيل المثال[53]، كما أنه لم يغفل الدرس العربي الأصيل وما جادت به قريحة اللغويين القدامى من مصطلحات لسانية، هذه الالتفاتة إلى التراث العربي كان لابد منها، لتساعدنا على فهم المفاهيم الغامضة، لهذه المصطلحات اللسانية الحديثة[54]

قائمة الهوامش:

1. خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر،2013، ص15.
2. ينظر: http://www.nashiri.net/interviews-and-reports/reports/4512--q-q-v15-4512.html.
3. مُحَمَّد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، م2، القاهرة، مادة(صلح)، ص183.
4. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات، تح: عدنان درويش ومُحَمَّد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1998م، ص129.
5. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص 520.
6. عبد السلام المسدي: مباحث تأسيسية في اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010، ص43.
7. عبد القاهر الجرجاني: التعريفات، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص8 .2
8. أحمد مطلوب: بحوث مصطلحية، دط، منشورات المجمع العلمي، 2006، ص7.
9. محي الدين محسب: نقل المصطلح اللساني في مطلع القرن العشرين: قاموس البخاري انموذجا، دط، دار الهدى، مصر، 2001، ص8.
9. مُحَمَّد حلمي هليل: المصطلح الصوتي بين التعريب والترجمة، مجلة اللسان العربي، ع21، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1983، ص112.

10. عبد القادر الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية–نماذج تركيبية، ط3، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص 396.

11. عمر أوكان، اللغة والخطاب، دط، افريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص 57.

12. محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب، القاهرة، 1993، ص1 1-12.

13. المرجع نفسه، ص :19.

14. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

15. محمد الديداوي، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحَوْسَبته، مكتب الأمم المتحدة في جنيف.

16. ينظر: عوض حمد القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره في أواخر القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ط1، المملكة العربية السعودية، 1981، ص42.

17. سمير شريف استيتيه: اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2008، ص341.

18. يوسف مقران، المصطلح اللساني المترجم مدخل نظري إلى المصطلحات، ط1، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2007، ص 128.

19. ينظر: أحمد ابراهيم الهواري، عرض لكتاب إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ليوسف وغليسhttp://www.dar-ein.com/articles/941–

20. أحمد مطلوب: بحوث مصطلحية، ص3.

21. مولاي على بوخاتم: مصطلحات النقد العربي السيميائي–الإشكالية والأصول والامتداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص10.

22. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ط1، مطبعة فولتر، 1930، ص 2.

23. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص4.

24. الجاحظ: البيان والتبيين، تح عبد السالم هارون، ط7، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص140.

25. الجاحظ: البيان والتبيين، ص139.

26. مُحَمَّد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم -علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص49.

27. خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص23.

28. ينظر: أحمد مُحَمَّد قدور: مبادئ اللسانيات، ط2، دار الفكر، دمشق، 2008، ص37.

29. عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1984، ص 55.

30. خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص95.

31. أحمد قدور: اللسانيات والمصطلح، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – المجلد81 (الجزء4) ، ص7.

32. عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص394.

33. ينظر: خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص 27-28.

34. خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: ص 27-28.

35. ينظر :أحمد قدور: اللسانيات والمصطلح، ص11.

36. عبد الجليل مرتاض، بوادر الحركة اللسانية الأولى عند العرب، ط1، مؤسّسة الأشرف للتجارة والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988، ص 5.

37. ينظر: عبد الجليل مرتاض: في رحاب اللغة العربية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص4.

38. ينظر: عبد الجليل مرتاض: الفسيح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة-الجزائر 2008، نقلا عن مُحَمَّد سالم صالح: في أصول النحو دراسة في فكر الأنباري، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006، ص71 .

39. عبد الجليل مرتاض: اللسانيات والأسلوبية، دط، دار هومة، الجزائر، 2013، ص6.

40. عبد الجليل مرتاض: اللسانيات والأسلوبية، ص6.

41. عبد الجليل مرتاض: إشكالية المصطلح اللساني والترجمة، مجلة معالم، العدد 5، 2011، ص78.

42. ينظر: عبد الجليل مرتاض، الوظائف النحوية في مستوى النص، دط، دار هومة، الجزائر، 2011، ص6.

43. عبد الجليل مرتاض: إشكالية المصطلح اللساني والترجمة، مجلة معالم، العدد 5، 2011، ص77 .
44. ينظر: عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، ص41.
45. عبد الجليل مرتاض، العربية بين الطبع والتطبيع (دراسات لغوية تحليلية لتراكيب عربية)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 163.
46. عبد الجليل مرتاض: الوظائف النحوية في مستوى النص، ص 93 .
47. ينظر: عبد الجليل مرتاض: في رحاب اللغة العربية، ص19.
48. عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل، اقترابات لسانية لإشكالية التواصليين الشفوي والكتابي، دط، دار هومة، 2012، ص14.
49. عبد الجليل مرتاض: مباحث لغوية في الفكر اللساني الحديث، دط، ثالة، الأبيار، الجزائر، 2003، ص113.
50. عبد الجليل مرتاض: مقاربات أولية في علم اللهجات، ط2، دار الغرب، تلمسان، 2001، ص83.
51. عبد الجليل مرتاض: مباحث لغوية في ضوء الفكر اللساني الحديث، ص15 -16.
52. عبد الجليل مرتاض: اللغة والتواصل (اقترابات لسانية للتواصلين: الشفهي والكتابي)، ص 36.
53. المرجع نفسه، ص60.

بيبليوغرافيا البحث:

-أحمد ابراهيم الهواري: عرض لكتاب إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ليوسف وغليس – http://www.dar-ein.com/articles/941

-أحمد مُحَّد قدور:

- اللسانيات والمصطلح، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – المجلد81 الجزء4
- أحمد مُحَّد قدور: مبادئ اللسانيات، ط2، دار الفكر، دمشق، 2008

-أحمد مطلوب: بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، 2006

-الجاحظ: البيان والتبيين، تح عبد السالم هارون، ط7، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت

-خليفة الميساوي: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013

-الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ط1، مطبعة فولتر، 1930

-سمير شريف استيتيه: اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، ط2، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن ،2008
-عبد الجليل مرتاض:

- ✓ مقاربات أولية في علم اللهجات، ط2، دار الغرب، تلمسان، 2001
- ✓ إشكالية المصطلح اللساني والترجمة، مجلة معالم، العدد 5، 2011
- ✓ الفسيح في ميلاد اللسانيات العربية، دار هومة-الجزائر 2008
- ✓ اللسانيات والأسلوبية، دط، دار هومة، الجزائر، 2013
- ✓ اللغة والتواصل، اقترابات لسانية لإشكالية التواصليين الشفوي والكتابي، دط، دار هومة، 2012
- ✓ في رحاب اللغة العربية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007
- ✓ مباحث لغوية في الفكر اللساني الحديث، دط، ثالة، الأبيار، الجزائر ،2003
- ✓ العربية بين الطبع والتطبيع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993
- ✓ الوظائف النحوية في مستوى النص، دط، دار هومة، الجزائر، 2011
- ✓ بوادر الحركة اللسانية الأولى عند العرب، ط1، مؤسّسة الأشرف للتجارة والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1988

-محمّد سالم صالح: في أصول النحو دراسة في فكر الأنباري، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ،2006
-عبد السلام المسدي:

- ✓ قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، دط، تونس، ليبيا، 1984
- ✓ مباحث تأسيسية في اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010

-عبد القادر الفاسي الفهري:

- ✓ اللسانيات واللغة العربية-نماذج تركيبية، ط3، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1985
- ✓ اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، 1986

-عبد القاهر الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، 1983
-عمر أوكان، اللغة والخطاب، دط، افريقيا الشرق، المغرب، 2001

-عوض حمد القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره في أواخر القرن الثالث الهجري، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ط1، المملكة العربية السعودية، 1981

-الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1998

-مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004

-محمد الديداوي، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحَوْسَبته، مكتب الأمم المتحدة في جنيف

-محمد حلمي هليل: المصطلح الصوتي بين التعريب والترجمة، مجلة اللسان العربي، ع21، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1983

-محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم وعلي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996،49

-محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، م2، القاهرة، مادة (صلح)

-محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب، القاهرة، 1993

-محي الدين محسب: نقل المصطلح اللساني في مطلع القرن العشرين: قاموس البخاري انموذجا، دط، دار الهدى، مصر، 2001

-مولاي على بوخاتم: مصطلحات النقد العربي السيميائي-الإشكالية والأصول والامتداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005

-يوسف مقران: المصطلح اللساني المترجم مدخل نظري إلى المصطلحات، ط1، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2007

-http://www.nashiri.net/interviews-and-reports/reports/4512-q-q-v15-4512.html

الجسد في مخيال إبن عربي

أ. بوعشة فاطمة (جامعة تلمسان/ الجزائر)

ملخص:

تحتل الدراسات الصوفية مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي العربي، والتصوف هو تشكيل لبعد وجودي آخر من خلال اللغة أو عملية نفث الرّوح في اللّغة بوصفها جسدا ، ومن منطلق أن موضوع الجسد استأثر باهتمام الفقهاء وعلماء لكلام والفلاسفة والمتصوفة وتناوله كل صنف من هؤلاء بالتحليل من خلال آليات ومقصديات تحددها طبيعة الحقول المعرفية المشتغلة بها؛ كان الشيخ الأكبر ابن عربي من المتصوفة الذين خاضوا فيه باعتباره باب انكشاف عالم البقاء ، ولهذا كانت محاولته الأساسية تتمثل في الوصل بين الجسد والرّوح بواسطة علاقة تدبير وتتشكل الأنوثة بالنسبة لابن عربي أحد الأركان المحورية في فكره واعتبرها المظهر الأعلى للحياة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الجسد- الأنثى- الوجود - الحق- الخلق- الخيال- البرزخ –التجلي.

Summary:

Sufi studiesoccupy a great place in the history of islamithought, the mysticisme is the formation of anotherexisttentail dimension throughlanguageor the process of exhaling the soul in language as a body, the term body occupied the interest of Gurissts, Linguiste, Philosopher and mystics, and theystudiedit and analyzedit, the greatmystticBen Arabi of thosewhofought as the door of exposure to the worldof survival, the idea of feminity in Ben Arabiis one of the most important pillars in histhought of how not a manifestation of humanity.

Key words: body- Femal- Existence- Right- Creation- Fantasy- Isthmus- Trasfiguration.

من هو إبن عربي؟

هو أعظم متصوفة المسلمين في عصره والعصور الموالية يدعى "الشيخ الأكبر" و "الكبريت الأحمر"، اسمه أبو بكر مُحَّد بن علي بن مُحَّد الحاتمي الأندلسي.

إن ابن عربي هو أكثر المفكرين إثارة للانتباه، هو ممن يرفضون التقييد فهو يصعب وصفه في مذهب أو تيار فهو يصرح دائما بأن عقيدته هي الإسلام.

انتقل في مناطق عديدة من العالم الإسلامي بدءا بإفريقية فقد كانت له إقامة طويلة في تونس أقام خلالها عند الشيخ "عبد العزيز المهدوي" ويظهر أن ابن عربي كان يكن له احتراما كبيرا.

وقد تحدث في كتابه "الفتوحات المكية" عن لقائه بأبي الوليد بن رشد وهو في سن شبابه الأولى أين بدأت تظهر عليه علامات وأمارات النبوغ وبشائر الفتح.

وعند تنقله بين مكة والعراق ومصر، هوجم الشيخ الأكبر من طرف فقهائها بسبب ما شاع عنه من أفكار غير معهودة إلا أن محنته لم تطل وذلك بسبب تدخل بعض أصدقائه.

توفي الشيخ "محي الدين ابن عربي" في حدود سنة 638 هجرية في دمشق آخر مستقر له وقد ناهز الستين وقد دفن بصالحية دمشق في منطقة تسمى اليوم باسمه.

مؤلفاته الصوفية مشبعة بالأحدية حيث تدرك بوضوح الرؤية الملحة لوحدة الوجود في وجودها الظهورية والماورائية، إذ أن ابن عربي الذي يعتبره الصوفيون الممهد للتصوف الوحدوي هو أبعد متصوفة المسلمين شهرة بحيث يلقي جسورا بين المشرق والمغرب، بين علم الكلام والتصوف، بيت التعليم والعقيدة، وتراثه الضخم الذي ترجم قسم منه إلى الفرنسية يشهد له بذلك.

وتتلمذ ابن عربي على يد شيوخ الطرق الصوفية ومنهم رجال ونساء بل إن لحضور النساء في حياته دورا في توجهه الصوفي، فكان لزوجته "مريم بنت مُحَّد بن عبدون البجائي" الأثر في انخراطه في هذا الطريق وكذلك للمرأة المحبة "فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي"...

فما هو موقف ابن عربي من الجسد؟ وماذا كان يقصد عندما ربط علم الخيال بعالم الأجساد؟

ولماذا قال إن سر التجليات الإلهية تكون في الأنثى؟

تشكل الأنوثة بالنسبة إلى ابن عربي أحد الأركان المحورية في فكره بل اعتبر أن خطابه في عمقه وشموليته يعيش الأنوثة وهي قصة يشهد عليها النص الأكبري في اتساعه وتشعبه.

اهتم الخطاب الصوفي بجغرافيته وتاريخ وبيولوجيا الجسد وأكثر من حفر في مطموراتها فلسفة (عرفان السلطة) عند "ميشال فوكو" (1926-1984م) و (سلطة العرفان) عند "ميشال دوسارتو" (1925-

1986م)، وما بينهما من الإشارات الجمالية في ثقافة الجسد ويثني "فرويد" على أنواع الخطاب بتصنيفه، أن الخطاب الصوفي هو الجسد وينبثق الاتصال بالتحليل النفسي، ورأى "دوسارتو" أن المتصوف يجد مع الجسد لغته الاجتماعية قبل أن يجدها في النزوح الروحي في العصر الوسط... وقال: "كنا ندمر الجسد لحساب المعنى ونعطي الأولوية للدلالة الروحية على حساب الظواهر الجسمية" ويقول أيضا: "المتصوف يجسد فهو يترجم إيقاع المعنى بفهرس جسدي إنه لا يلعب فقط بجسده، إنه لعبة بين يدي جسده"[1].

إن الجسد لم يكن في العرفان الصوفي مادة للاستعراض وموضوعا للمحاكمة، بل كان منطلقا فعليا لاكتشاف الذات الإنسانية بكل أبعادها.

الوجود والخيال عند إبن عربي:

يمكن القول بأن ابن عربي هو أكثر المتصوفة اهتماما بدراسة الخيال وتحليل مستوياته ووظائفه وتنزلاته وآفاقه وهو في هذا لم يلجأ إلى تعريف الخيال بناءا على الاشتقاق أو اعتباره حضور صور الأشياء الحسية بعد غيابها عن الحس كما يرى الفلاسفة، كما أنه لم يربطه بالإبداع.

يذهب "هنري كوربان" في دراسته عن الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، إلى الكشف عن أهمية الوسيط، عالم الخيال الوجودي، ليس في فكر ابن عربي فحسب بل في الفكر الإشراقي ككل. فقد ربط "هنري كورمان" بين وجود هذا العالم الوسيط وأهميته للتأويل الرمزي، على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم، عالم الخيال والرموز الذي يستمد منه قدرته على التأويل الرمزي الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الشيعة المتصوفة[2].

إن الخيال عند ابن عربي هو أعظم قوة خلقها الله، يقول: "اعلم وفقك الله أنه لولا النور ما أدرك البصر شيئا، فجعل الله الخيال نورا يدرك به تصوير كل شيء أي أمر كان، فنوره ينفذ في العدم المحض ويصوره وجودا. فالخيال أحق باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية، فنوره لا يشبه الأنوار به تدرك التجليات وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس، والخيال لا يكون فاسدا، فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي"[3].

يتحدث ابن عربي عن الخيال وهو نوع سادس من علوم المعرفة في نظره يضم هذا العلم البرازخ الذي يهتم بالمتصل والمنفصل، وعلم عالم الأجساد ويتعلق به علم سوق الجنة وعلم التجلي الإلهي وعلم تجسد المعاني التي لا تقوم بنفسها وعلم الموطن والرؤيا وعلم الصور. وهذا يعني أن الخيال موضوع له علم خاص الشيء الذي يجعلنا أمام الأهمية التي يكتسبها في الكتابة الأكبرية إذ أن أي موضوع لا يكون موضوعا للبحث إلا بسبب أهميته ولاسيما ابن عربي يعتبر الخيال واسطة العقد وهو الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء[4].

يشرح لنا ابن عربي سوق الجنة و يقدم لنا مثالا على هذا التواصل الذي ربطه بالبرزخ "إن البرزخ يصل بوجه واحد بين طرفين متغايرين و بهذا التوصل يظهر الفرق بينهما"، "هو البياض في كل أبيض والإنسانية في الإنسان و غير ذلك من الأمور الكلية التي تستدعي حقيقة الحقائق التي هي الموجود الثالث، و يضيف في شرحه لسوق الجنة و تماثله مع مثال البياض في كل أبيض والإنسانية[5] في كل إنسان يقول: "ألا ترى الصور التي في سوق الجنة كلها برازخ تأتي أهل الجنة إلى هذه السوق من أجل هذه الصور وهي التي تتقلب فيها أعيان أهل الجنة، فإذا دخلوا هذه السوق، فمن اشتهى صورة دخل فيها وانصرف بها إلى أهله كما ينصرف بالحاجة يشتريها من السوق... والصورة كما هي في السوق ما خرجت منه"[6].

ونعود إلى "هنري كورمان" صاحب كتاب الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي أن كتابه كان في البداية بعنوان "الخيال والتجربة الصوفية في تصوف ابن عربي" في حين يقول إن لفظة صوفية تعبر وحدها عن هذه التجربة لهذا اختصر إلى: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي".

إن "هنري كورمان" أسس تفسيره للخيال على ملاحظة أحد المفسرين لمذهبي "يوهيم وباراسيلز" وهي أن "مفهوم الخيال واسع سحري بين الفكر والوجود بين تجسيد الفكرة في الصورة وموقع الصورة في الوجود"[7].

ويؤكد "أزوستو" أن الخيال عند ابن عربي لا علاقة له بالفنتازيا التي تنتج أمور لا وجود لها أصلا وتكون بذلك هذيانا وإنما الخيال عنده يرتبط مباشرة بعالم المثال وعالم المثال يتوسط أنطولوجيا بين الحسي الخالص والروحاني المحض وفي عالم المثال تحصل الرؤيا الصادقة التي فيها تنكشف المعاني والحقائق العليا. ويقدم ابن عربي نموذجا عن ذلك وهو رؤيا إبراهيم عليه السلام[8].

ويقول أيضا "هنري كوربان" في مؤلفه الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي: "إن التصوف يجيب عن تجربة في فضاء يروحن ما هو جسدي و يجسد ما هو روحاني، إن اللغة المستخدمة في الخطاب العرفاني هي لغة الجسد قبل لغة الروح والوله الذي يتطلع إلى الاندماج والعشق والماهية الإلهية لا ينفصل عن الإحساس الداخلي، والوعي المتجلي الذي ينبعث من حمأة الجسد لا يتورع عن اتخاذ المرأة طاقة كشف (إيروسي)* للتجلي واستحضار الرؤى الخلاقة في لغة الخطاب العرفاني المتصوف، أو كما يتصورون تلاحم إيروس الجسد وجمالية الحرف ومن هنا يتشضى الوعي القدسي في سرد الروائي والأداء الدرامي ويقوم بعملية التحليق الإبداعي الألمعي[9].

والخيال عند ابن عربي في حاجة إلى قوة أخرى حتى يصل إلى العلم الصحيح وهو الوصول إلى المعنى الكامل خلف الصورة، وهي القوة المفكرة على المستوى المعرفي عند الفلاسفة أما عند المتصوفة فهي تحتاج إلى قوة إلهية كشفية. إن الوجود كله صور خيالية، وابن عربي لا يفتأ يذكر الحديث النبوي "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" يقول: "فإذا ارتقى الإنسان في درجة المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا، ولهذا ذكر الله أمورا واضحة في ظاهر الحس وقال "فاعتبروا" وقال "إن في ذلك لعبرة" جوزوا واعبروا ما ظهر لكم من ذلك علم ما بطن به"[10].

يميز ابن عربي بين ثلاث أنواع من الخيال:

- خيال مطلق أو ما يسميه بالخيال الميتافيزيقي.
- خيال وجودي ويسميه أيضا الخيال الصوري.
- خيال إنساني ويسميه الخيال المعرفي.

ويذهب إلى أن الأشياء تدرك بطرق ثلاث هي إما:

- بإحدى القوى الحسية إذا كان المعلوم محسوسا ويختلف إدراك المدركات من القرب والبعد.
- بالقوة الخيالية التي لا تضبط إلا ما أعطاه الحس، إما على صورة ما أعطاه، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض.
- بالقوة العقلية فلا يصح أن يقبل العقل فيها إلا من عليه بديهة، أو ما أعطاه الفكر.

مفهوم البرزخ عند ابن عربي:

يقول نصر حامد أبو زيد، مرة أخرى، بقوله: "أما مصطلح البرزخ الخيال، فهو أيضا يعتمد على أصل قرآني، مرج البحر يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان، ومن هذا الأصل يتشكل مفهوم ابن عربي الفلسفي للبرزخ على أساس أنه يقوم بوظيفتي الفصل والجمع"[11].

يرفض ابن عربي أي تصور يؤدي إلى وجود أي تعدد في مفهوم الخيال إنه من حيث ذاته ينبغي أن يكون واحدا، ومن حيث توسطه بين طرفين متقابلين يجب أن يقابل كل منهما بذاته لا بوجهين مختلفين متوحدين "البرزخ يتوسط الناس فيه، وهو كما يظنون، إنما هو كما عرفنا الله في كتابه قوله في البحرين – بينهما برزخ لا يبغيان – فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ، وهو الذي يلقي به الآخر، فلابد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا ليس برزخ، فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به الآخر، فذلك هو البرزخ الحقيقي، فنكون بذاته عين ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء"[12].

وابن عربي يسمي منطقة البرزخ بأنها نوع الارتقاء بالروح إلى مستوى المطلق أو الروح لما تتلخص من الجسد وهي المنطقة التي توجد بين العالم الدنيوي والأخروي.

"إن البرزخ إذن هو الخيال فيه تتحدد الأرواح أجسادا وتصير فيه الأجساد أرواحا بعبارة أخرى فيه يحصل تروحن الجسمي وتجسد الروحي"[13].

المفاهيم التي تؤسس لفلسفة ابن عربي

أولا: التجلي: ترتبط حقيقة التجلي عند ابن عربي بتصوره للعلاقة بين الواحد الذي يمثل الذات الإلهية والمتعدد الذي يتعلق بما ينشأ عنها من المخلوقات فهو الرابط بينهما وأساس فهم مسألة كيفية الكثرة عن الواحد في هذا الوجود، فصدور الكون عن الإله لا يتم عن طريق الفيض أو الصدور بل يتم عن طريق سلسلة في التجليات والتجلي كلمة قرآنية هي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين[14].

والتجلي عنده مراتب أعلاها التجليات في عالم الخيال المطلق، وتعتبر الذات الإلهية هي أعلى درجات التجلي ثم تليها ما يسميها بمنطقة البرزخ الأعلى ثم أدناها التجليات في عالم الشهادة، وتمثل مجموعة التجليات في عالم الكون والسناد هي تمثل الجسد الذي هو انكشاف لحقيقة الوجود الباطني وهو رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته في الأشياء وحقيقتها من دون شك أو ريب.

ثانيا: وحدة الوجود أو الوجود المطلق

يؤكد ابن عربي "أن انكشاف الوجود كان منطلقه رغبة الموجود المطلق —الله– في الظهور ... يقول: ولو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من العلم بالحق أعني العلم الحادث في قوله "كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني"[15].

ووحدة الوجود عنده تجعل الله هو التجلي والمتجلي والوجود مظهرا له، ويمكن القول إنها تجعل من الجسد الإنساني صورة له لأنها تعبر عن نظرية مترابطة مكتملة المعالم. الأمر الذي لم يكتمل للأفلوطينية، إذا أن ماهية الواحد عند أفلوطين خارجة عن ماهية العالم، بينما هنا في تصور الشيخ لا يختلفان وذلك لأن المتعدد والذي يعتبر الجسد الإنساني أهم عناصره ليس إلى صورة ظاهرة تخفي صورة باطنية تجمع كل عناصره وتعتبر تجليا لها وهو الله الذي هو الوجود والعكس صحيح[16].

والإنسان عند ابن عربي هو أولا سماوي روحي حر في ماديته لكنه نزل بالأمر الإلهي إلى الأرض إلى عالم الطبيعة أو اندرج تحت قوانين عالم الكون والفساد كما هو مقرر عند الفلاسفة الطبيعيين، إلا أنه بعملية الموت يرجع إلى عالمه السماوي الأصلي (النور) وهو العنصر المكون له وذلك بعد أن يتحلل من قيود العناصر الأربعة إلى العنصر الجوهري الأوحد ألا وهو الرجوع إلى عالم (ونفخت فيه من روحي) وقد اعتمد الصوفية عموما فكرة الوجود السابق للروح على البدن فكان لها في فكرهم وتراثهم أثر واضح أقاموا عليها نظريتهم في قدم النور المحمدي والإنسان الكامل والولاية الصوفية، ودعواهم في أن الروح حبيسة في البدن هو لها كالقفص[17].

هذه العملية في نظر المتصوفة تعني الرجوع إلى لحظة الصيرورة التي تحول فيها الإنسان من الطينة المادية إلى الحقيقة الروحية الإلهية وعندهم — المتصوفة — أن الخلق الطيني يحوي باطنيا أسرار الحقيقة الروحية الإلهية. فالتركيب الطيني أو القيمة التي أعطيت له ليست قيمة الطين، بل قيمة النفخ الروحي وعندهم فإن الإنسان بطبعه نسخة طبق الأصل للحقيقة الكلية — العالم — فالطبيعة شبيهة بالمعدن والنفس شبيهة بالأفلاك التي لها

الفعل وعن حركاتها يكون الانفعال لدى عناصر والجسد المكون في المعدن بمنزلة الجسد الإنساني، والخاصية التي هي روح ذلك الجسد المعدني بمنزلة النفس الجزئية التي للجسم الإنساني هو الروح المنفوخ وكما أن الأجساد المعدنية على مراتب لعلل طرأت عليهم في حال التكوين مع كونهم يطلبون درجة الكمال التي لها ظهرت غاياتهم كذلك الإنسان خلق للكمال فيما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليهم، إما في أصل ذواتهم وإما بأمور عرضية فاعلم ذلك[18].

والحقيقة أن ابن عربي كما يتجلى من مجمل مقولته في الإنسان لا يميل إطلاقا إلى الفصل بين الجسد والروح تمام كما أنه لم يحاول أن يفصل الوجود علويه عن سفليه، على العكس لقد كان في أغلب محاوراته يشعر بأنه يرى الإنسان وحدة متكاملة، يحيل صلاح أي جزء من أجزاءها إلى صلاح بقية الأجزاء. حقا لقد كان يعلن أنه يقرر حقيقة عندما فصل الروح من حيث محتدها وأصلها عن الجسد ولم يكن في ذلك صادرا عن فهم خاص بقدر ما كان متأثرا بالآية القرآنية التي تجعل الروح "من أمر ربي"–سورة الإسراء الآية 85"[19].

يقول ابن عربي "إن سعادتنا تكمن في اكتمال وجودنا، لا كمال للإنسان إلا إذا تفتح على كل أبعاده وأدى واجب كل عضو وكل قوة من قواه".

لذلك كانت التجربة الصوفية لا تعني عند ابن عربي الانقطاع والزهد في مطالب الجسد، على العكس لقد كان من تمام العبودية لديه تلبية كل حاجة من حاجات المملكة الإنسانية، مادية كانت أم روحية[20].

وهذا ما حققته التجربة الصوفية في نظرتها للمرأة، فللمرأة صورتها الوجودية، هي تجسيد للمجال الكوني وليست مجرد حسن يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجسدية، يقول ابن عربي "وليس في العالم المخلوق وأعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى"[21].

لذلك فإن النظرة الصوفية للمرأة تعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التعبدي ويقارن عبد الصمد الديالمي بين الأصولية والصوفية بخصوص موقفهما من المرأة والجسد والجنس، فيعتبر أن الأصولية لا تتجاوز الجسد الشرعي وتعيش فوبيا التطهير العصابي من الدنس في مقابل التي تدعو إلى تجاوز الطقسنة الخارجية للجسد[22].

الجدل المركزي الذي يحكم الوجود كله هو كما أطلق عليه ابن عربي "جدل الحق والخلق" فكان تعريف ابن عربي لآدم بكونه "الحق-الخلق" وبانكشاف بعد الحق للكائن ينكشف جزء أول من وجوديته ويتجلى معنى أساسي من معاينته.

أما المقابل للحق فهو الخلق وهو بالنسبة للإنسان هذا العالم الكبير الذي يتشكل هو في حد ذاته أنموذجه المصغر وفي بعده الخلقي يكشف الكائن عن جزء معناه الثاني.

ابن عربي كان متيقنا أن الجسد هو سفينة الروح تحملها في بحر هذه الدنيا وكان لذلك على وعي كبير بما تحمله هذه الرحلة من مخاطر على سفينة حرية الانقلاب في كل لحظة وحيث يقول:

سفينتكم أجسامكم *** في بحر دنيا قد زخر

وأنتم ركـــابها *** وأنتم على خطــر

وما لكم من ساحل *** غير القضاء والقدر

فابتهلوا واجتهدوا *** فما من الله مفــــر[23]

وهنا يتجلى الجسد في منظور عرفاني كاشف، سفينة هي القدر المحتوم لمن أراد أن يبلغ قضاءه، وتلمس السبيل إلى ساحله، إن رحلة الحياة هي رحلة الروح ولكنها أيضا رحلة بالجسد، تمام كعابر البحر لا مناص له من الوسيلة، تلك هي السفينة التي بقدر ما تعد بإمكانات العبور فإنها لا تلبث في الأعماق أن تكشف عن محدوديتها وعن ضعفها أما موج المصير العاتي الذي يتهدد الكيان بالفناء، حينئذ يصبح للحياة معنى واحد، إنها مغامرة وممارسة للوجود بشرطه الأول والأخير. القبول بإمكانية العدم تمام كإمكانية الحياة[24].

لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات الإلهية وبالتالي أجمل وأعظم مظهر من مظاهر الألوهة المبدعة، يقول ابن عربي "فشهوده للحق في المرأة (....) إذا ال يشاهد الحق مجرد من المواد أبدا فإن الله بالذات"، إن اقتراب الأنوثة بالحب في الفكر الأكبري، يكشف عن سبيل ركب الصفاء لبلوغ الأصل، ويتسع استخدام مفهوم الأصل في علاقته بالفرع ليشمل العالم الأنطولوجي والكون والإنسان والأشياء من خلال مفهومي الأصل والفرع تتدخل الأزواج المفاهمية الأخرى ومنها، الفاعل والمنفعل المؤثر والمؤثر فيه، الحامل والمحمول، البسيط والمركب، الباطن والظاهر، الأول والآخر، وكلها تحيل إلى الذكورة والأنوثة[25].

ولكن من خلال خطاب ابن عربي يمكن تلمس رؤية العالم التي يمثل المذكر محورها بشكل لافت وذلك رغم ما يوجب به ظاهر هذا الخطاب من احتفال بالأنثى والأنوثة.

يلح ابن عربي كثيرا على فكرة أن "الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي لابد أن يتأسس عليها "الحب الإلهي" وأن حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني مرتكزا في ذلك على مرويات تنسب للنبي صلى الله عليه وسلم مثل "حبب إلى من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرة عيني بالصلاة" وقد كانت هذه الإشارات بمثابة دليل جعل بعض الباحثين يؤكد أن تجربة الحب وكشف المرأة بجانبها الحسي والنفسي كانت هي النموذج الذي صاغ ابن عربي على غراره نظريته الفلسفية في وحدة الوجود[26].

تتأسس تجربة الحب عند ابن عربي وتسمو عبر اجتيازها لثلاث اختيارات في مسار تصاعدي، وتتضح هذه التجربة في تميز ابن عربي بين ثلاث أنواع من هذا الحب "فاعلم أن الحب على ثلاث مراتب، حب طبيعي وحب العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الإلتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح (...) وحي روحاني نفسي و غايته الشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره وحب إلهي هو حب الله وحب العبد لربه[27].

فحب المرأة هو محطة هامة نحو الحب الإلهي ويلح ابن عربي على فكرة أن "الحب الإنساني" هو الخبرة الأولى التي لابد أن يتأسس عليها "الحب الإلهي" وأن حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني. إن الحب الإنساني بحسب ابن عربي شرط لتذوق الحب الإلهي لذلك فالوعي بعملية اتصال الذكر بالأنثى من شأنه أن يثير وعي الإنسان بعملية الخلق الأولى[28].

النموذج الأصلي لتصور العلاقة يمتد في الوعي الإنساني لمسألة حواء التي انفصلت عن جسد آدم فهي جزء منه يحن إليه حنين الكل للجزء الذي فارقه وهو بالنسبة لها بمثابة "الأصل" الذي يتوق دوما للعودة إليه والاحتماء به. هذا النموذج الأصلي هو الذي تم... في النسق الفلسفي لابن عربي سواء من جهة أصل "التجلي الإلهي" في عملية الخلق أو من جهة "المعراج" الإنساني في العودة إلى أصله الروحي. الأصل الذي هو مجرد صورة مرآوية منه، إنها بمثابة عودة الشعاع المنبعث من جسم مضيء إلى الجسم الذي انبعث منه فهو حركة على الحقيقة[29].

فالحنين إذن هو الميثاق الذي يربط الرجل بالمرأة في العرض الصوفي وهو حنين ينزع إليها باعتبارها ذات، لكن باعتبارها الجزء المفتقد من الإنسان الكامل وبالتالي تنكشف الأنثى في التجربة الصوفية بوصفها جسدا للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي العلو في الصورة الفيزيائية المحسنة ولهذا كان الشعر الصوفي في دروب جمالها المقيد عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق التي تدعو دعوة ملحة للاقتراب منها[30].

يصف ابن عربي عملية الانتقال من حب المرأة إلى حب الله من خلال هذين البيتين:

فغاية الحب في الإنسان وصلته ***روحا بروح وجثمانا بجثمان

وغاية الوصل بالرحمن زندقة ***فإن إحسانه جزء إحسان

لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات، وللمرأة في عرفان ابن عربي موقعا متميزا فعلاوة على أنه يجعل منها رمزا للجوهر الأنثوي في الوجود والذي من أخص خصائصه أنه الجزء المنفعل القابل لتأثيرات الفعل الإلهي الإيجادي.

يقول: "وأشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلا للانفعال فيها وليس الرجل كذلك"[31].

فالطبيعة هي المرتبة المعقولة عند "محي الدين" والتي فيها تظهر صور الموجودات فهي بمثابة... لصور العالم، والمرأة كذلك، هي الرحم الولود الذي ينجب أفراد هذا النوع الإنساني ولذلك فإن ابن عربي لا يعطي قيمة كبيرة للأب في حدث الميلاد الإنساني، فهو يعتبر الأب للفراش أما مشروع الولادة الحقيق فتحتضنه الأم، لذلك اعتبر أن انتساب الإنسان إلى أمه هو أظهر من انتسابه إلى أبيه، وأن الأم هي الأصل في هذا الباب.

ويحمل "محي الدين ابن عربي" فعل النكاح بما هو توالج وانضمام ومعاني رمزية شتى تنطلق من فهم مركزي لدور كل من الجوهر الأنثوي والجوهر الذكري في دائرة الوجود عموما. يقول كاشفا عن رمزية الفرج في الأنثى وفي الذكر في إحدى قصائد ديوانه الكبير:

الفرج يحمل في الأنثى والذكر *** على حقيقة لوح العلم والقلم

فذا يخط حروف الجسم في ظلم *** وذا يخط حروف العلم في...[32]

كلاهما بدل من ذات صاحبه *** عند الوجود فلا تنظر إلى العدم[33]

والحقيقة أن ابن عربي قد أبدع في اكتشاف الرمز من خلال تأمله لما يحدثه النكاح من فناء كامل عن الذات، غير أنه هنا لم يوضح معنى أن يطالب الإنسان بالاغتسال منه الذي نرى منساقين مع اتجاه التأويل أنه يرمز إلى مطالبة الله للإنسان أن يبرأ من زوجيته إلى وحدته.

يعتبر ابن عربي قهر اللذة هو كاشف عن حقيقة العبودية من حيث هي رضوخ واستسلام وانمحاق، بعد على المستوى المعرفي، مجلى راقيا وقيمة عليا، لذلك يصرح أنه: "لو لم يكن فيه (النكاح) من الشرف التام الدال على ما تستحقه العبودية من الضعف، إلا ما يجد فيه من قهر اللذة المفنية له عن قوته ودعواه، فهو قهر لذيذ، إذ القهر مناف للإلتذاذ (الإنساني) به في حق المقهور لأن اللذة في القهر من خصائص القاهر لا من خصائص المقهور إلا هذا الفعل خاصة".

فالنكاح هو التجلي الأعظم الذي خفي عن الثقلين إلا من اختصه الله من عباده وباعتبار كذلك فممارسته عبادة رفيعة وتعظيم شأنه صفة الأقطاب من العارفين الواعين عن الله تعالى أسراره في خلق وفكر. يصف ابن عربي القطب قائلا إنه "يعلم من تجلي النكاح ما يحرضه على طلبه والتعشق به... ولا يرغب في النكاح للنسل، بل لمجرد الشهوة وإحضار التناسل في نفسه لأمر مشروع والتناسل في ذلك الأمر الطبيعي لحفظ بقاء النوع في هذه الدار، فإن نكاح صاحب هذا المقام كنكاح أهل الجنة لمجرد الشهوة[34].

يتحدث ابن عربي عن قصته مع النساء وكيف انقلب من كاره لهن مبغض إلى محب عطوف قائلا "ولقد كنت أكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيت على ذلك نحوا من ثماني عشر سنة إلى أن شهدت هذا المقام وكان قد تقدم عندي خوف المقت لذلك، فلما وقعت على الخبر النبوي أن الله حبب النساء لنبيه ﷺ، فما أحبهن طبعا ولكنه بتحبيب اللع إليه، فلما صدقت مع الله في التوجه إليه تعالى في ذلك من خوفي مقت الله حيث أكره ما حببه الله لنبيه، أزال عني ذلك بحمد الله، وحببهن إلي، فأنا أعظم البشر شفقة عليهن و أرعى لحقهن".

يقول الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في الفتوحات:

إنا إناث لما فينا يولده *** فالحمد لله ما في الكون من رجل

إن الرجال الذين العرف عينهم ***هم الإناث وهم نفسي وهم أملي[35]

فابن عربي يقارب المرأة لا من جهة كينونتها الإنسانية ولا من جهة موقعها من ذات الرجل ووجدانه، بل من جهة كونها أنثى، إحدى مراتب الوجود وهي مرتبة القابلية والانفعال والتأثر، هي محل الإلقاء والبذر والانفعالات والإيجاد والتكوين والظهور، فكل منفعل وقابل للإلقاء والتكوين ومحل للظهور والإيجاد فهو أنثى وإن كان ذكرا[36].

قائمة الهوامش:

1.طلال سالم الحديثي، لغة الجسد وفلسفته في التراث العربي قداسة ومعاصرة، دار غيداء للنشر والتوزيع، ص 95.

2.Henry Corbin, L'imaginaire créative dans le Soufisme d'Ibn ARABI, Ea, Paris, Flammarion, 1976, p28

3.محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت، ص 455.

4. أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينوسينولوجيا الغياب تقديم عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، 2010، ص 500.

5.أحمد الصادقي، المرجع السابق، ص 508.

6.نفس المرجع، ص 509.

7.نفسه، ص 500.

8.أحمد الصادقي، نفس المرجع، ص 501.

*الإيروسي: هي المبالغة في وصف الجسد إلى حد وصف الأعضاء التناسلية.

9.طلال سالم الحديثي، مرجع سبق ذكره، ص95

10.محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، دار صادر، بيروت، ص 379.

11.نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص35.

12.محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 3، مرجع مذكور، ص 318.

13.أحمد الصادقي، مرجع سابق، ص507.

14.هواري حمادي، الجسد والجمال والمقدس في الخطاب الصوفي الإسلامي، ابن عربي نموذجا، من مجلة إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، أعمال المؤتمر الدولي أفريل 2012، ص 202.

15.سعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين ابن عربي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 22-23.

16.هواري حمادي، مرجع سابق، ص 203.

17.شريف هزاع شريف، نقد التصوف، النص، الخطاب، التفكيك، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، 2008، ص 105.

18.نفس المرجع، ص 106.

19.سعيد شبلي، مرجع سبق ذكره، ص 32.

20.نفس المرجع، ص 33.

21.أرزازي محمد، صورة المرأة في الخطاب الصوفي –ابن عربي نموذجا، مجلة الحوار الثقافي، العدد 9، 2016، ص 218.

22.نفس المرجع، ص 218.

23.الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 114.

24.سعيد شبلي، مرجع سبق ذكره، ص 132.

25.أرزازي محمد، مرجع سبق ذكره، ص 221.

26.نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي العربي، 2004، ص 32-33.

27.أرزازي محمد، المرجع السابق، ص 217.

28.أنفس المرجع، ص 217.

29.نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص 33.

30.أرزازي محمد، المرجع السابق، ص 217.

31.الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 87.

[32].كلمة لم يستطع الكاتب قراءتها في الديوان.

33.سعيد الشبلي، مرجع سابق.

34.الفتوحات المكية، ج4، ص 84.

35.المصدر نفسه، ص 445.

36.د. سعاد الحكيم، بحث في مجلة التراث العربي، اتحاد كتاب العرب، عدد 08، تموز 2000.

قائمة المصار والمراجع

المصادر:

محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج1، ج2، ج3، ج4.

المراجع:

أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينوسينولوجيا الغياب تقديم عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، 2010.

أرزازي مُحَمَّد، صورة المرأة في الخطاب الصوفي –ابن عربي نموذجا، مجلة الحوار الثقافي، العدد 9، 2016.

سعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين ابن عربي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010.

شريف هزاع شريف، نقد التصوف، ط1، النص، الخطاب، التفكيك، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، 2008.

طلال سالم الحديثي، لغة الجسد وفلسفته في التراث العربي قداسة ومعاصرة، دار غيداء للنشر والتوزيع.

نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي.

نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ط3، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، 2004.

المراجع بالفرنسية:

Henry Corbin, L'imaginaire créative dans le Soufisme d'Ibn ARABI, Ea, Paris, Flammarion, 1976.

المجلات:

مجلة إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، أعمال المؤتمر الدولي أفريل 2012.

مجلة التراث العربي، اتحاد كتاب العرب، عدد 08، تموز 2000

السيميائيات السردية في نماذج من النقد الجزائري

أ. سحنين علي (جامعة معسكر–الجزائر)

ملخص:

تحاول هذه الدراسة أن تسهم في رسم صورة واضحة لأبرز ملامح تجربة السيميائيات السردية في النقد الجزائري المعاصر، وذلك من خلال تقصي النظر في إسهامات بعض النماذج النقدية المتخصصةأمثال السعيد بوطاجين، رشيد بن مالك، حسين خمري، وإبراهيم صحراوي، التي تعد–في نظرنا–كفيلة بتمثل هذه التجربة واستثمار أدواتها الإجرائية والتحليلية في مقاربة الخطاب السردي بشكل عام والنص الروائي بشكل خاص.

الكلمات المفتاحية: السيميائيات السردية، النقد الجزائري، نقد النقد، الخطاب الروائي.

Abstract :

This study is trying to contribute to drawing a clear picture for the most prominent features of the experience ofnarrative semioticsin contemporary algerian criticism,and that is throughLook intoContributionof some specialized critical models forexample, (said boutadjine, rachid ben malek, houcine khomri, ibrahim sahraoui) Which considered as -in our view-Capable of representingthis experience,and to invest its procedural and analytical toolsIn approach of narrative discoursegenerally,and especially the novelist text.

key words: narrative semiotics, Algerian criticism, critique of criticism, novelist discourse.

تمهيد:

حاولت بعض الأقلام النقدية الأكاديمية في الجزائر تبني الرؤية المنهجية السيميائية–بوصفها إحدى المقاربات الحداثية–في مقاربة النص الأدبي عامة، والروائي على وجه الخصوص. ومن بين أهم هذه الأقلام التي برزت في الساحة النقدية الجزائرية نذكر السعيد بوطاجين في كتابه "الاشتغال العاملي "دراسة سيميائية لرواية غدا يوم جديد لابن هدوقة، ورشيد بن مالك في كتابه" السيميائيات السردية"، الذي قدم فيه دراسة سيميائية لرواية نوار اللوز لواسيني الأعرج، وحسين خمري في كتابه "فضاء المتخيل"، والدراسة المتميزة التي قدمها إبراهيم صحراوي والموسومة بــ: "تحليل الخطاب الأدبي"، دراسة تطبيقية لرواية جهاد المحبين، لجرجي زيدان نموذجا. هذا بالإضافة إلى مجموع المقاربات النقدية الروائية التي تحفل بها المجلات الجزائرية والعربية، كمجلة "تجليات الحداثة" و"دراسات جزائرية" بوهران، ومجلة "اللغة والأدب" بجامعة الجزائر، و"العلوم الإنسانية" ببلعباس

وقسنطينة، و"الموقف الأدبي" بدمشق، ومجلة "السرديات" بقسنطينة أيضا...وغيرها من المجلات الجزائرية والعربية.

من هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة إلى مساءلة النظرية السيميائية في الدرس النقدي الجزائري من خلال الاشتغال على نماذج نقدية محددة، رأيناها كفيلة برسم صورة واضحة المعالم والملامح لتجربة السيميائيات في المشهد النقدي الجزائري، كما أنها تمثل أولى المحاولات المتخصصة والعميقة في بلادنا.

1-رشيد بن مالك في كتابه السيميائيات السردية:

من بين أهمّ مقاربات الباحث السّيميائيّة للنّص الرّوائيّ، نجد مقاربته المطوّلة والمتميّزة لرواية (نوّار اللّوز) "لواسيني الأعرج"، الّتي بدأ مشواره النّقديّ بها، في أطروحته لنيل شهادة الدّكتوراه الموسومة بـ: (السّيميائيّة بين النّظرية والتّطبيق): رواية (نوّار اللّوز) "لواسيني الأعرج" نموذجا، وقد قام الباحث -بعد ذلك-بنشر هذه الدّراسة في كتابه الأخير (السّيميائيّات السّرديّة) تحت عنوان (دراسة تحليلية لرواية نوّار اللّوز للرّوائيّ الجزائريّ واسيني الأعرج).

وقد جاء تناول الباحث لنصّ الرّواية (نوّار اللّوز) وفق أربعة مستويات هي:

-النّظام السّيميائيّ لفاتحة الرّواية.

-سيميائيّة العنوان.

-البنية السّرديّة وتجلياتها الدّلاليّة في الرّواية.

-سيميائيّة الشّخصيّة.

ففي المستوى الأوّل حاول النّاقد "رشيد بن مالك" توضيح النّظام السّيميائيّ للفاتحة (فاتحة الرّواية) وكيفية اشتغاله دلاليا في النّصّ، حيث توقّف عند ظاهرة التّناص مبيّنا المنطلقات الّتي اعتمدها الرّاوي في محاورة النّصوص الغائبة، وموضّحا الطّريقة الّتي يتصوّر بها العالم الرّوائي لـ: (نوّار اللّوز) في تقاطعه مع نصّ (السّيرة الهلالية) ونصّ المقريزي (إغاثة الأمّة بكشف الغمّة). ليتوصّل بذلك إلى أنّ فاتحة الرّواية وإن كانت تبدو منذ الوهلة الأولى "مستقلّة عن النّصّ الرّوائيّ وأحداثه وشخوصه، فإنّها ملحقة به زمنيا ومرتبطة به دلاليا."[1]

يتّضح ذلك من خلال الدّعوة الصّريحة الّتي يوجّهها الرّاوي إلى القارئ (الأنتم) بقوله: "قبل قراءة هذه الرّواية الّتي قد تكون لغتها متعبة، تنازلوا قليلا واقرأوا تغريبة بني هلال. ستجدون حتما تفسيرا واضحا لجوعكم وبؤسكم."[2]

ويتّضح أيضا من خلال نصّ المقريزي: "من تأمّل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوّله إلى غايته، علم أنّ ما بالنّاس سوى سوء تدبير الزّعماء والحكّام وغفلتهم عن النّظر في مصالح العباد".

وبهذا يتأسّس الرّاوي (الكاتب) باعتباره مرسلا/محرّكا للفاعل الجماعي (القرّاء) في برنامج سرديّ معرفيّ يكون فيه فهم النّصّ الرّوائيّ وإدراك الواقع الاجتماعيّ المتّسم بالجوع والبؤس والّذي يعالجه هذا النّصّ، مرتبطا بتحقيق كفاءة معرفيّة متمثّلة في قراءة الماضي واستيعابه. وبهذا تشكّل فاتحة الرّواية ظاهرة تناصّية تكتسب دلالتها من تعالق النّصوص وتلاقيها وتحاورها.

وقد حلّل النّاقد في المستوى الثّاني العنوان (عنوان الرّواية: نوّار اللّوز: تغريبة صالح بن عامر الزّوفري)، حيث يرى بأنّه "من غير العادي أن نسخّر اسم نبات لعنوان [نوّار اللّوز]، إذا لم نفكّر مسبّقا بأنّ هذا الاسم محمّل برسالة إلى القارئ. ذلك أنّ اختيار اسم نبات كعنوان لرواية ليس مجّانا."[3] بل هو بنية رمزيّة مولّدة لجملة من الدّلالات المركزيّة في هذا النّصّ الرّوائيّ، وتعدّ جديرة بالتّحليل والبحث في تكويناتها وتشكّلاتها السّيميوطيقيّة، استنادا إلى تمييز إجرائيّ يستلهم مقولات "غريماس"، الّذي يميّز فيها بين مستوى المانفيست النّصي ومستوى المحتوى.[4]

يتجلّى ذلك من خلال التقابلات الّتي أقامها الباحث بين الثنائيات المتضادّة في النّصّ بداية من العنوان نفسه، حيث يحيل جزؤه الأوّل (نوّار اللّوز) على الأمل والحياة ويحيل جزؤه الثّاني (تغريبة صالح بن عامر الزّوفري) على الغربة والموت.

وبذلك فإنّ الصّورة المعجميّة المركّبة (نوّار اللّوز) وما تحمله من دلالات، لم تأت بمعزل عن النمو السّرديّ ومجموع الحالات والتّحويلات المنتظمة على مستوى البنية الخطابيّة، وإنّما هي نتاج علاقات خلافيّة سجاليّة متراكمة في النّصّ الرّوائيّ، إذ تشترك الملفوظات: خصب/ أمل/ فرح... إلخ وتتعالق لتبني عالم الحياة (النوّار). أمّا الملفوظات: جدب/يأس/حزن...إلخ. فتتّحد لتكوّن عالم الموت (تغريبة صالح بن عامر الزّوفري).

ويدلّل الباحث على ذلك بالملفوظ الآتي: (انطفأت براعم اللّوز) الّذي يتجانس مع مضمون النّصّ الرّوائيّ الّذي يوحي بالحزن والكآبة ويعبّر عن معاناة أهل القرية ومأساتهم. ثمّ إنّ هذه الوضعية الحالية الّتي يجسّدها الملفوظ (انطفأت براعم اللّوز) عبر مجموعة من الوحدات المعنويّة الصّغرى المحيلة على عالم الموت، ستشهد تحوّلا عميقا في نهاية الرّواية يؤدّي إلى ولادة النوّار (عالم الطبيعة) بشكل متزامن مع ولادة العنوان (عالم النّص)، وولادة الحملان (عالم الحيوان) ومع فكرة إنجاب قبيلة من الأطفال وقارّة من البنات الطيّبات[5]. على نحو ما يجسّده النّصّ الرّوائيّ:

-"سنتزوّج، وسننجب قبيلة من الأطفال، وقارّة من البنات الطيّبات."[6]

-"ظهر على أغصان شجيرات اللّوز نوّار أبيض، صغير، كان يبشّر بربيع جميل."[7]

-"الحملان الجديدة الّتي ولدت في الزرائب"[8].

-" النّاس فرحون (...) أملهم الكبير كان في نوّار اللّوز"[9].

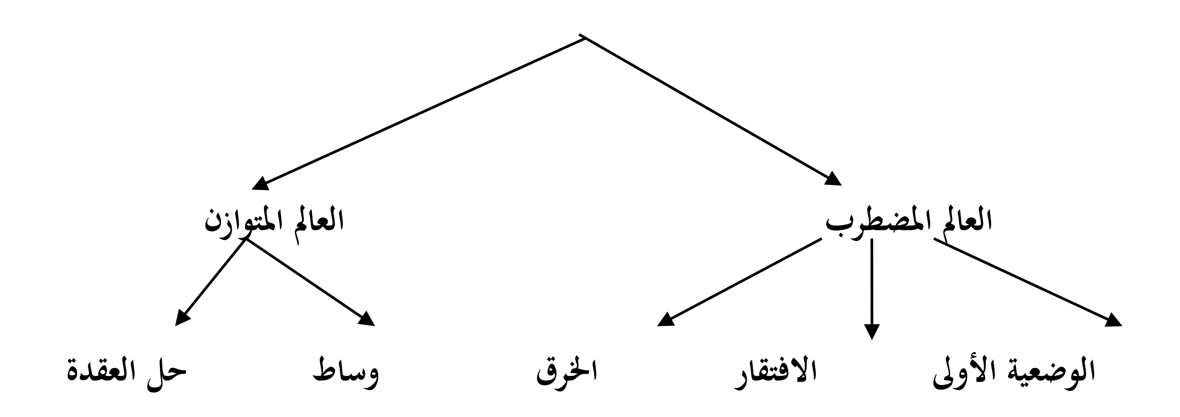
هكذا إذن جاءت دراسة الباحث للعنوان مرتبطة بتطوّر أحداث الرّواية وبنيتها السّرديّة وسلسلة الحالات والتحوّلات والاختلافات المنتجة لدلالات العنوان، ليصل في الأخير إلى أنّ الرّاوي (واسيني الأعرج) قد وظّف العنوان (نوّار اللّوز: تغريبة صالح بن عامر الزّوفري) لتصوير عالمين متقابلين هما: عالم الموت وعالم الحياة. الأمر الّذي يؤكّد لنا " بأنّ نصّ رواية نوّار اللّوز المتماسك يعتبر آلة حقيقيّة لإنتاج العنوان."[10] كما يؤكّد من جانب آخر على أنّ اختيار النّاص لهذا العنوان المركّب (نوّار اللّوز: تغريبة صالح بن عامر الزّوفري) ليس مجانا مادام أنّ العنوان يرتبط ارتباطا وثيقا بالنّصّ الرّوائيّ في إطار" علاقة تكامليّة وترابطيّة: الأوّل يعلن والثّاني يفسّر"[11].

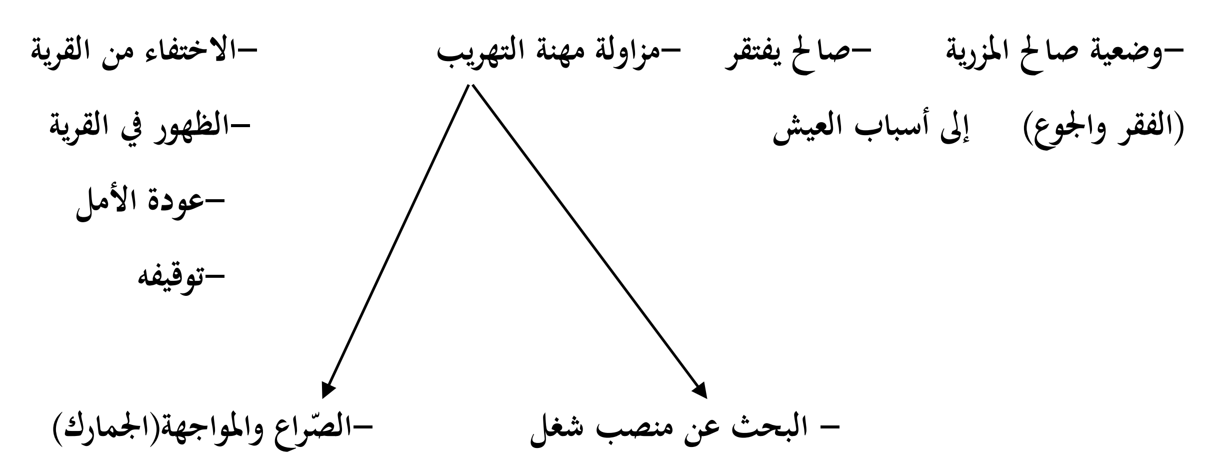
وقد خصّص النّاقد "رشيد بن مالك" المستوى الثّالث لدراسة البنية السّرديّة وتجليّاتها الدّلاليّة في النّص الرّوائيّ (نوّار اللّوز)، حيث عمد إلى تحليل المكوّن السّرديّ بضبط البرامج السّرديّة الأساسيّة وتحديد نظام القوى المتصارعة في الرّواية، ووصف مجموع الحالات والتحويلات وسلسلة الاختلافات والانزياحات المولّدة للبنية الدّلاليّة العميقة انطلاقا من المربّع السّيميائيّ.

لقد جاء تناول الباحث للمكوّن السّرديّ بتركيزه على مشروع سرديّ أساسيّ تنبني عليه الأحداث وتنتظم في إطار متوالية سرديّة وزمنيّة متماسكة. يتعلّق الأمر بالبرنامج السّرديّ الّذي يقف وراءه "صالح" الّذي يسعى إلى تحقيق موضوع قيمة متمثّل في حصوله على منصب شغل بغية تحسين وضعيته الاجتماعيّة المزرية (الجوع والفقر)، حيث سيضطره ذلك فيما بعد إلى مزاولة مهنة التهريب في مرحلة أولى، ثمّ محاولة اندماجه في مشروع الثّورة الزّراعيّة في مرحلة ثانية، وزواجه من "لونجا" في مرحلة أخراة، غير أنّه واجه جملة من الصّعوبات أدّت إلى اصطدامه بقوى المعارضة الّتي يمثّلها "الجمركي".

ويمكن صياغة هذا المكوّن السّرديّ في الخطاطة السّرديّة الآتية:

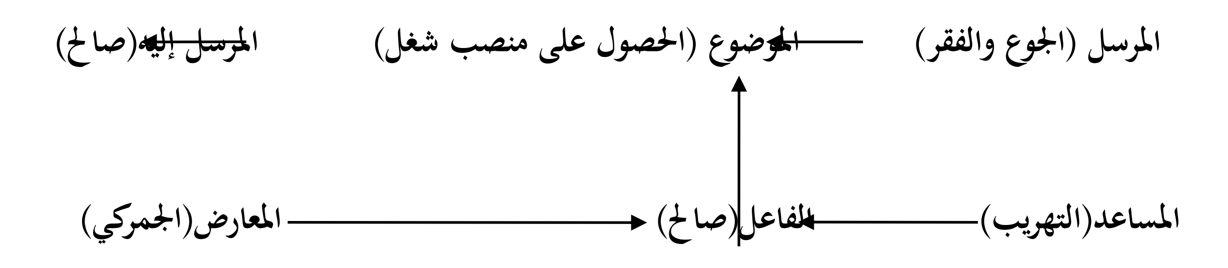
البنية السّرديّة (المكّون السّردي)





تبرز هذه البنية السّرديّة المواجهة أو الصّراع بين طرفين متضادّين هما: الفاعل "صالح" الّذي يقوم بدور المهرّب والفاعل المضاد المتمثّل في "الجمركي"، إذ يسعى الأوّل إلى تحقيق التّوازن والتخلّص من الفقر، ويعمل الثّاني على ممارسة مهنته الشّرعية.

نوضّح ذلك من خلال الرّسم العامليّ الآتي:



ومن أجل تبرير الصّراع بين الفاعل (صالح) والفاعل المضاد (الجمركي)، لجأ الباحث إلى وضع جدولين وضح من خلالهما علاقات التقابل والتضاد القائمة بين المقاطع السّرديّة والوحدات المعجميّة (السّيميمات) المتسلسلة عبر النّصّ الرّوائيّ، بهدف الكشف عن الآلية الّتي تكتسي بها هذه الوحدات السّرديّة والمعجميّة شبكة دلاليّة في صلب النّصّ. على نحو ما تظهره المقطوعة السّرديّة الآتية: "يلعبون بدمنا، يسترزقون به ويحوّلونه إلى تكريمات وأوسمة وفلات وكباريهات وسيارات فخمة..."[12]، حيث تبرز حالة التناقض الأساسيّة في القرية بين الفئة الغنيّة والفئة الفقيرة، وانعدام التّواصل بين الحاكم والمحكومين.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ البنية السّرديّة لرواية (نوّار اللّوز) تنتظم في إطار عالمين متناقضين عالم الموت وعالم الحياة، حيث يجسّد "صالح" ومن يدور في فلكه العالم الأوّل (عالم الفقر والحرمان)، ويمثّل "الجمركي" العالم الثّاني (عالم التسلّط والغنى والحياة).

وقد خلص النّاقد في الأخير إلى دراسة شخصيّات الرّواية انطلاقا من تصنيف "فيليب هامون"، الّذي يرى بأنّ الشّخصيّة في السّرد هي تركيب جديد تفرضه ثقافة القارئ، أكثر ممّا هي تركيب يقوم به النّصّ، حيث قسمها إلى ثلاثة أنواع هي: الشّخصيّات المرجعيّة: (وضمنها الشّخصيّات التّاريخيّة، الأسطوريّة، المجازيّة، والاجتماعيّة)، والشّخصيّات الواصلة أو الرّابطة النّاطقة باسم المؤلّف والشّخصيّات المتكرّرة ذات الوظيفة التّنظيميّة.

غير أنّ الباحث "رشيد بن مالك" قد استعاض في تحليلاته للشّخصيّة في النّصّ الرّوائيّ (نوّار اللّوز) بالشّخصيّة الغائبة عن الشّخصيّة الواصلة وبالشّخصيّة الحاضرة عن الشّخصيّة المتكرّرة. أمّا الشّخصيّة المرجعيّة، فلها عنده بعد تاريخيّ كما هو الشّأن بالنّسبة لشخصيّات (نابليون، أولاد لاليجو...)، الّتي تحيل على واقع اجتماعيّ وتاريخيّ في فترة من فترات التواجد الاستعماريّ في الجزائر، وبعد آخر اصطلح عليه الباحث بالشّخصيّة التّناصيّة Personnage intertextuel، الّتي "تحيل على شخصيّات أدبية أجنبيّة عن النّصّ الرّوائيّ(...)[و] تؤدّي وظيفة تناصية تتجسّدفي مختلف مستويات بنية النّصّ."[13]ومن الشّخصيّات التّناصيّة في الرّواية: (صالح، بنو هلال، السبايبي، السماسرة، والتّجار).

وهناك تصنيف آخر للشّخصيّة في رواية (نوّار اللّوز) يخصّ الشّخصيّة المرجعيّة الذّاتية، والّتي يعدّها الباحث كائنا ورقيا لا يظهر إلى الوجود إلاّ من خلال ذكريات الرّاوي أو من خلال ما يعزى إليه من أدوار أو برامج سرديّة في متن الرّواية، أي إنّها بهذا الشّكل لا تحيل إلا على نفسها أو ذاتها.[14]

إضافة إلى ذلك وبالاستناد إلى المقولات الّتي قدّمها "جيرار جينيت" بخصوص الزّمن السّرديّ، ميّز الباحث بين الشّخصيّات الغائبة والشّخصيّات الحاضرة، حيث تشتغل الأولى خارج إطار الزّمن الحاضر للرّواية، بينما تتموضع الثّانية زمنيا في حاضرها.[15]

ولم يكتف الباحث بتصنيف شخصيّات الرّواية إلى شخصيّات مرجعيّة وغائبة وحاضرة، بل قاده ذلك إلى تفحّص دلالات أسمائها والنّظر في خصائصها، الّتي أوجدها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع وبالدّور الّذي تؤدّيه هذه الشّخصيّات داخل النّصّ الرّوائيّ.

وقد استعان الباحث "رشيد بن مالك" بجدول توضيحيّ أحصى من خلاله أسماء شخصيّات الرّواية، مصنّفا إياها دلاليا وحسب انتمائها إلى طبقات المجتمع (طبقة غنية، وسيطة، وفقيرة)، حيث يمثّل الفئة الأولى السبايبي الّذي ارتبط اسمه بالتّجارة والمال والسّلطة، أمّا الفئة الثّانية فتتشكّل أساسا من الدّيوانة، إذ تحيل هذه التّسمية أولا على الوظيفة الجمركيّة المتمثّلة في المراقبة القانونية للبضائع عبر الحدود، لكنّ هذه التّسمية سرعان ما تختفي لتحلّ محلّها تسميات أخرى (أبناء لاليجو) واسم حيوان (النّمس، وحش الخلاء)، وتعكس هذه التّسميات الممارسة القمعيّة والمعارضة الحقيقيّة من قبل هذه الفئة لصالح وجميع الفقراء والمهرّبين.

أمّا الفئة الفقيرة فيندرج ضمنها أسماء شخصيّات (صالح بن عامر الزّوفري) الّذي يرمز إلى الوحدة والعزلة والإقصاء والفقر والعذاب والتشرّد، وشخصيّات أخرى مثل: "عمر بوحلاقي"، "أحمد القهواجي"، "عبد الله السكايري"، و"المسيردية"...وغيرها.

بهذا يكون النّاقد "رشيد بن مالك" قد توصّل إلى إدراك الآلية الّتي تحكم الدّورة الدّلاليّة لرواية (نوّار اللّوز) مستثمرا في ذلك النّظريّة السّيميائيّة الغريماسيّة ومقولاتها المتعلّقة بالعنوان وبالشّخصيّة وبالبرامج السّرديّة ومساراتها الصّوريّة، وكذا مجموع الحالات والتحوّلات والانزياحات والاختلافات المنتظمة على مستوى البنية السّطحيّة المولّدة للبنية الدّلاليّة العميقة، انطلاقا من المربّع السّيميائيّ.

يبقى أن نشير في الأخير إلى أن تجربة نقدية مثل التي نهض بها الباحث "رشيد بن مالك" استثمرت النظري ونجحت في توظيفه إجرائيا خليقة بأن تتبوأ مكانتها ضمن الجهود النقدية العربية الجادة والمتميزة، التي تعمل بلا شك على إشاعة النقد التطبيقي السيميائي في الأوساط النقدية العربية، والتأسيس لخطاب نقدي سيميائي يسبر أغوار النصوص السّرديّة ويمكّن من ولوج عوالمها التخييلية. كما أنها تنم –من جانب آخر–عن دقة منهجية في استعمال المصطلح، وتحكم واضح في تطبيق إجراءات المنهج السيميائي، إضافة إلى استيعاب

مقولاته التنظيرية والإجرائية انطلاقا من محاضنه الأصلية وهو الميدان الذي لا يشق للباحث –رشيد بن مالك– فيه غبار.

2–السعيد بوطاجين في الاشتغال العاملي:

يتنزّل كتاب"الاشتغال العامليّ" للنّاقد "السّعيد بوطاجين" ضمن الجهود النّقدية الجزائريّة الميممة شطر السيمياء بكثير من الاقتدار، لاسيما التحكم في المنهج، وضبط المصطلحات النّقدية عن طريق إيجاد البدائل والمقابلات العربية لها في محاضنها الأصلية، مع محاولة الأرضنة والتكييف لتبيئة هذه المصطلحات والمفاهيم الوافدة.

إننا ونحن نحاول الولوج إلى عالم النص النقدي البوطاجيني نعي جيدا صعوبة المسلك ووعورة الدرب لاسيما وأن بوطاجين قد طرق نص "غدا يوم جديد" بجهاز مفاهيمي غني بترسانة كبيرة من المصطلحات النّقدية التي تم توظيفها بمرونة كبيرة ودقة متناهية، إضافة إلى التحكم الواضح الذي أبداه النّاقد في تطبيق المنهج السيميائي.

2–1–قراءة في كتاب الاشتغال العامليّ للسّعيد بوطاجين:

يعدّ كتاب الاشتغال العامليّ لـ:"السّعيد بوطاجين" دراسة رائدة في الخطاب النّقديّ السّيميائيّ الجزائريّ، فهو من القراءات القليلة الجادّة والمتميّزة، الّتي استدعت المنجز النقدي الغريماسيّ، وتحديدا نظرية العامل، لمقاربة متن الرّواية الجزائريّة "غدا يوم جديد" لابن هدوقة، ومحاولة الكشف عن كيفية اشتغال العوامل فيها وشبكة العلاقات والأدوار العاملية التي تحكمها.

ولاشكّ أنّ عملا مثل الذي نهضت به هذه الدراسة، ومقاربة عمل أدبي بحجم الرواية غدا، إذ تتعدّى صفحاته الثلاثمائة، ينمّ عن معرفة دقيقة بقضايا المنهج والمصطلح وقدرة كبيرة على تتبّع البرامج السّرديّة والمسارات الصّوريّة، وتحديد شبكة العلاقات المعقّدة والمختلفة الّتي تميّز مثل هذه النّصوص السّرديّة.

يتضمّن كتاب (الاشتغال العامليّ) مقدّمة وتمهيدا وستّة أقسام وتقفيلة (خاتمة)، متبوعة بثبت للمصطلحات (عربي–فرنسي)، و(فرنسي–عربي)، الّتي اعتمدها الباحث وضمنها دراسته.

2–2–التّرسيمات العامليّة:

قام الباحث بتقسيم الرّواية إلى مجموعة من المقطوعات، يمكن لها أن تشتغل كوحدات خطابيّة سرديّة تمثّل قصصا منفردة، وقد لخّصها في خمس جمل تمحور حولها الخطاب السّرديّ لـ:"غدا يوم جديد" وهي كالآتي:

1–مسعودة تريد الذهاب إلى العاصمة.

2–مسعودة تريد تدوين حياتها.

3-الحبيب يريد الذهاب إلى الزّاوية.

4-عزّوز يريد الحصول على الأراضي.

5-العمّة حليمة تريد تزويج خديجة بقدّور.

وبناء على هذا التقسيم توصّل "السّعيد بوطاجين" إلى أنّ البرامج السّرديّة تتحدّد في خمس ترسيمات عامليّة كبرى، تنبني على أساس علاقة الرّغبة الرّابطة بين الذّات والموضوع، وهي كالآتي:

1-ترسيمة المدينة-الموضوع(1).

2-ترسيمة الكتابة-الموضوع(2).

3-ترسيمة الزّاوية-الموضوع(3).

4-ترسيمة الأرض-الموضوع(4).

5-ترسيمة المدينة-الموضوع(5).

من هذا المنطلق نسوق الملاحظات النّقديّة، التي وسمت التّحليل السّرديّ الّذي عالج به النّاقد "السّعيد بوطاجين" رواية "غدا يوم جديد" "لعبد الحميد بن هدوقة"، وهذه الملاحظات هي كالآتي:

-أول ملاحظة شدت انتباهنا عند قراءة هذه الدراسة هو عنوانها "الاشتغال العاملي"، الذي يبدو أن الناقد قد وفق في اختيار هذه الصيغة (الاشتغال) بدل صيغ أخرى من مثل: العوامل أو وظيفة العوامل في رواية غدا يوم جديد، ذلك لأن الفعل اشتغل يدل على حركية دائمة وغير محددة، وهو ما ينطبق على كيفية اشتغال العوامل في رواية ابن هدوقة. " فقد دأب بوطاجين على استفزاز القارئ من الوهلة الأولى (...) بتكثيف الدلالة وتركيز الدال الذي يحتمل بل يدفع بالقارئ إلى الإقرار بأن أحادية الدوال لا تقابلها بالضرورة واحدية المدلولات."[16]

-استند الباحث -في دراسته-على مرجعيّة نقديّة محدّدة، وعلى إجراءات تحليلية دقيقة وصارمة، أراد من خلالها الإمساك بالبنى الكبرى للنّصّ الرّوائيّ "غدا يوم جديد" واكتناه دلالاته، والكشف عن بنيته العميقة، مع إغفال البنى الصغرى الّتي تتطلب عملا موسوعيّا.

-استدعى الباحث -لمقاربة البنى الكبرى-نظريّات "غريماس" المتعلّقة بالعامل بكل وعي نقديّ وحذر شديد، إذ نجده يستعين بأدوات إجرائيّة أخرى ومقولات نظريّة متنوّعة كلّما بدا طرح "غريماس" ناقصا أو لا يفي بالغرض، من ذلك إفادته من مقولات "تنيير" و"آن أوبرسفالد" وطروحات لسانيات النّص والخطاب ونظريّات التلقّي...وغيرها.

-لجوء الباحث في -كثير من الأحيان-إلى تحليل البنى الصغرى-على الرّغم من أنّه صرّح بأنّه سيعتمد على البنى الشّاملة فقط-ولعلّه عمد إلى ذلك بغية توضيح هذه البنى الشّاملة (الكبرى).

-تعمّد الباحث إقامة مجموعة من العمليات الاستبداليّة بين الوظائف والعوامل، بغية رفع اللّبس عن"الوحدة الدّلالية القابلة لعدّة قراءات."[17]

-لقد نتج عن هذه العمليات الاستبداليّة-المؤدّية إلى حركيّة في النّموذج العامليّ-جملة من الانزلاقات والانفجارات العامليّة، "الأمر الّذي يؤدّي بالضّرورة إلى قراءات متأنية لضبط العوامل الصّريحة والعوامل المضمرة."[18]

-عملية تطبيق النّموذج العامليّ، لم تكن مفروضة على النّصّ الرّوائيّ بطريقة آلية وميكانيكيّة، إذ نجد الباحث يتعامل مع أدوات التّحليل بمرونة وذكاء، حيث لجأ إلى الاستقراء في وضع الترسيمات العامليّة، معتمدا على البناء الهندسي للنّصّ الرّوائيّ، ثمّ أعقب ذلك بالتّحليل الّذي يعمد فيه إلى تعديل تطبيقات النّموذج العامليّ، دفعا لأيّ لبس أوغموض يسم مثل هذا النّوع من الدّراسة[19].

-إغفال النّاقد لبعض الشّخصيّات والعوامل-عند بنائه للترسيمات العامليّة-الّتي بدا تأثيرها واضحا على الأحداث والبرامج السّرديّة، من ذلك نذكر شخصيّة القائد وابنه، هذا الأخير الّذي استغرقت الحكاية الّتي كان هو (ابن القائد) بطلها حوالي عشرين صفحة.

-لجوء الباحث-أثناء تحديده لعلاقة الذّات بموضوع الرّغبة-إلى المثلّثات العامليّة الإيديولوجيّة والنفسانيّة، جعل الدّراسة تبدو منحرفة عن الإطار السّيميائيّ العام الّذي يميّزها.

- يغدو-مع النّموذج العامليّ-كما وضعه الباحث-كلّ شيء ذا قيمة ووظيفة، الأشياء، والكلمات، الكلام، والصّمت، أي أنّ الباحث يبدو متأثرا بطروحات ومقولات لسانيات الخطاب الّتي ترى بأنّ كلّ عامل يمكن أن يكون ذاتا، كيفما كانت حالته الطبيعيّة.

-إنّ دراسة الباحث للبنى العامليّة الكبرى بعيدا عن تجلياتها النّصيّة، أحال النّصّ الرّوائيّ على بنية مشتّتة، فكلّ بنية أوترسيمة من الترسيمات الخمسة، تبدو منفصلة عن سابقتها ولاحقتها، ممّا سيفضي في الأخير إلى اعتبار كلّ بنية تشتغل في مجال تحقّقها النّصيّ مستقلّة عن باقي الجمل، إذ لا نعثر في التّحليل على صيغ روابط تبرر الانتقال من ترسيمة إلى أخرى.[20]

-إذا كانت الترسيمات العامليّة الخمسة، تمثّل برامج سرديّة مختلفة من حيث تحقّقها من عدمه، أو من حيث كونها رئيسيّة أو ثانوية، فإنّ الباحث قد جعلها في مستوى واحد، غير أنّ إعادة تصنيفها أو بنائها يجعلنا نعثر

على برنامج سرديّ رئيسيّ واحد محقّق وذي فعل إقناعي، يتمثّل في الترسيمة العامليّة الثّانية المعنونة بـ: (الكتابة–الموضوع) "أكتوبر أنطقني، أقول كلّ شيء ثم أذهب إلى مكة أغسل عظامي وأيامي"[21]. أما البرامج السّرديّة الأخرى فتغدو ثانويّة متضمّنة في البرنامج السّرديّ الرئيسيّ المتحقّق فعلا.

–تقوم البنية العامليّة بالكشف عن البنى الدّلاليّة العميقة في النّصّ وإجلاء ما كان خفيا مضمرا، بحيث تجعل ما كان دوره ثانويّا وغير ذي قيمة عاملا فعّالا في بناء برنامج سرديّ أو عرقلته، كما تبيّن أيضا، أنّ العوالم المتخيّلة قائمة على استراتيجيّة مضبوطة ودقيقة، مانحة العمل الرّوائيّ أبعاده الفنية والجمالية[22].

–الجهاز المصطلحي الّذي وظفه الباحث منتقى بدقّة وصرامة، الأمر الّذي أدى إلى وضوح خطابه النّقدي، وسهولة استيعابه من قبل القارئ، إذ ممّا لا شك فيه والحالة هذه أنّ هناك علاقة جدليّة بين المنهج والمصطلح، إذ يحدّد المنهج المصطلح ويؤطّره، ويؤكّد المصطلح المنهج ويوضّحه[23]. كما أنّ مفاتيح المناهج النّقديّة هي مصطلحاتها، فالسجلّ الاصطلاحي هو الكشف المفهوميّ الّذي يقيم للمنهج النّقديّ سوره الجامع وحصنه المانع[24].

–اعتماد الباحث–بشكل كبير–على أدبيّة الرّواية، تجنّبا للوقوع في معضلة التّطبيقات الآلية والمتكرّرة لأدوات إجرائيّة بعينها، "وقصد تفادي التواترات المنهجيّة الّتي تصبّ في النتائج ذاتها"[25]، إلى حد تتشابه فيه التّحليلات السّرديّة وتتطابق.

في نهاية هذا المقال يمكن القول: إنّ النّاقد "السّعيد بوطاجين"، وعلى الرّغم من صعوبة الجهاز النّظري الّذي اعتمده، ووفرة مصطلحاته وتعقّد مفاهيمه. إضافة إلى تداخل البنى العامليّة للرّواية وتشابكها إلا أنّه استطاع أن يضع بين أيدينا خطابا نقديا متفرّدا يبتعد عن الغموض المنهجيّ والاختلاط الذّهني، الّذي وسم تلقي الخطاب النّقديّ المعاصر في الأوساط العربيّة، كما استطاع–من جانب آخر– الكشف عن بنى النّصّ الكبرى ودلالاته العميقة، من خلال استقراء مكوّناته وشبكات العلاقات الّتي تحكمه، وكذا التفاعلات القائمة فيما بينها داخل بنية كبرى هي بنية عالم المتخيّل الرّوائيّ وما يزخر به من أبعاد جمالية وتقنيّات تعبيريّة[26] أضفت على قراءة الرّواية (غدا يوم جديد) مسحة فنية ومتعة معرفية، وأثرت معرفتنا بهذا النّصّ وأغنتها، بحيث لم تعد قراءة الرّواية نسخة معادة أو مكرّرة.

بهذا يكون كتاب "الاشتغال العاملي" للنّاقد "السعيد بوطاجين" من بين أهم الدّراسات النّقدية التّطبيقية في مجال النّقد السيميائي، فهو وثيقة مرجعية مهمة بالنسبة للباحثين والدارسين في هذا المجال، ولا شك أن مقاربة

مثل التي نهض بها بوطاجين استثمرت النظري ووظفته إجرائيا جديرة بأن تسهم في ملء الفراغ النقدي في بلادنا وإشاعة الممارسة النقدية التّطبيقية التي طالما بقيت رهينة المنابر الأكاديمية.

في الأخير يبقى الخطاب النقدي البوطاجيني حمال أوجه وما أبطنه وسكت عنه أكثر مما صرح به وأعلن عنه، غير أن ما سكت عنه ولم تستطع هذه القراءة سبره واكتشافه يبقى المؤسس والمحرك – لا محالة–لقراءات ومقاربات نقدية أخرى تسعى إلى استنطاق هذا الخطاب الذي يحتاج إلى ناقد متمرس، من أجل فك شفراته اللغوية وسبر أغواره وآرائه النقدية والوقوف على أسراره ومكنوناته.

3–حسين خمري في فضاء المتخيل: مقاربات في الرواية:

يستعرض الباحث "حسين خمري"، في كتابه (فضاء المتخيّل) مقاربات في الرّواية، دراستين سيميائيتين لروايتين جزائريتين، يتعلّق الأمر برواية (صوت الكهف) لـ: "عبد الملك مرتاض"، و(الحوّات والقصر) لـ: "الطّاهر وطّار"، وقد عنون الباحث الدّراسة الأولى بـ:(سيميائية الخطاب الرّوائيّ)، والثّانية بـ:(علامية النّصّ الواقعيّ)، وسنحاول في هذه المداخلة المتواضعة الكشف عن تمفصلات الخطاب النّقديّ السّيميائيّ لدى "حسين خمري" من خلال هاتين الدّراستين.

–الدّراسة الأولى: سيميائيّة الخطاب الرّوائيّ: تعدّ هذه الدّراسة من بين أهمّ المقاربات السّيميائيّة الّتي يحفل بها الخطاب السّيميائيّ لدى "حسين خمري"، فهي دراسة مطوّلة تعرض لرواية "عبد الملك مرتاض" (صوت الكهف) وفق رؤية سيميائيّة متنوّعة المشارب والمنابع، حيث أفادها الباحث–منهجيّا ومصطلحيّا–من طروحات "غريماس"، و"كورتيس"، "وبروب وبريمون"، و"جينيت" و"بارت". بمعنى آخر أنّ هذه الدّراسة تستقي مفاهيمها السّيميائيّة من معينها السّربوني (مدرسة باريس السّيميائيّة).

إضافة إلى ذلك فإنّ هذه الدّراسة وسمتها ميزة خاصّة تتعلّق بمحاولة الباحث إبراز ملامح ومظاهر الرّواية الجديدة، في رواية (صوت الكهف)، ممّا جعل اختياره لهذه الرّواية أمرا مبرّرا، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ استشراف الباحث المنهج السّيميائيّ في مقاربة متن الرّواية لم يكن غايته الأساسيّة بقدر ما كان إجراء منهجيّا أراد من خلاله إجلاء التّقنيّات السّرديّة الّتي وظّفتها الرّواية الجديدة. ولعلّ ما يؤكّد هذا النزوع هو أنّ هذه الدّراسة قد نشرت في مجلّة تجليّات الحداثة الّتي يصدرها معهد اللّغة العربيّة وآدابها بجامعة وهران في عددها الثّالث الخاص بالرّواية الجديدة[27].

فرواية (صوت الكهف) "تبدي صلة وثيقة مع التّراث الرّوائيّ العالمي–ومع الرّواية الفرنسيّة الجديدة خاصّة–وتعيد تشكيل بعض أجواء روايات غابريال غرسيا ماركيز، وتبدو–خاصّة–رواية صوت الكهف وثيقة الصّلة بتقنيّات الرّواية الجديدة الفرنسيّة وإنجازاتها النّظريّة عند كل من"ناتالي ساررّوت" و"ميشال بوتور" و"جان ريكاردو" و"آلان روب غرييه".[28]

لقد حاول الباحث من خلال قراءته لرواية (صوت الكهف) استنطاق النظام الرّمزي والعلامي الّذي يحكم النّصّ الرّوائيّ وإبراز مراميه ودلالاته العميقة، وقد صرّح قائلا: "سننطلق في هذه القراءة من أصغر الوحدات أو العلامات لنصل في الأخير إلى البنية الكلّية الّتي تحكم هذه الرّواية، وسنراعي من أجل ذلك أيضا خصائص النظم وقيّمه التّعبيرية وطرائق تشكّل المضامين الرّوائيّة"[29]. ومن أجل تحقيق هذه الغاية قارب النص الروائي انطلاقا من العناصر الآتية:

1–النّظام السّيميائيّ للأشياء: (تناوله من خلال بعض الثنائيات: ثنائية: الصّوت/الكهف ثنائية–العقد/الحقد–ثنائية: المرآة/الخنجر).

2–لعبة السّرد والشّخوص.

3–البنية الأسطورية: (مستوى الشّخوص–مستوى الأمكنة–مستوى الأحداث).

–الدّراسة الثّانية: علاميّة النّصّ الواقعيّ: يعالج الباحث "حسين خمري"–في هذه الدّراسة–نصّا روائيّا جزائريّا آخر هو نصّ (الحوّات والقصر) "للطّاهر وطّار"، الّذي ركّز في تحليله على بنيته النّصية المتحكّمة في بنيته المضمونيّة، حيث صرّح قائلا: "وسنعمد إلى تفكيك الخطاب الرّوائيّ بنيويا لا إيديولوجيا، ودون أن نعطي أحكاما قيمية. وغاية هذا التّحليل هي الكشف عن الأنساق السّرديّة والميكانيزمات الّتي يمرّ من خلالها المعنى في هذه الرّواية."[30]

إنّ تركيز النّاقد على البنية النّصية لرواية (الحوّات والقصر)، وكذا العلاقات الرّابطة بين أجزاء هذا النّص ودلالاتها، مكّنه من الكشف عن مظاهر الخطاب الواقعي المتجلّية من خلال المتخيّل الرّوائيّ، وذلك عن طريق أسطرة الواقع وجعل الخطابين الأسطوريّ والواقعيّ يتعانقان على مستوى النّصّ الرّوائيّ (الحوّات والقصر)[31].

فالملامح الأسطوريّة والعجائبيّة الخارقة الّتي اعتمدها "الطّاهر وطّار" في هذا النّصّ الرّوائيّ أضفت على دراسته مسحة فنية، وأدّت " وظائف حسّاسة إمّا على مستوى المتعة الأدبيّة أو إضاءة الفكر. فهو [الطّاهر وطّار] لا يكتفي بتكرار أو نقل الأسطورة أو الخرافة الشّعبيّة بحيث تأتي مقحمة، وإنّما يبدع بها وفيها فيخلق

أساطير وخرافات لم نعهدها من قبل... [بمعنى آخر] هي رحلة الطّاهر وطّار نحو استلهام الموروث الأسطوريّ والتّراث الشّعبيّ ليضيء هذا الموروث ذاته ولينفخ فيه من روح الإبداع فيكسبه دلالة الفكر والواقع أيضا."[32]

لقد استهلّ "حسين خمري" دراسته للبنية النّصية للخطاب الرّوائيّ (الحوّات والقصر) بتقديمه لتعريف مبسّط للرّواية بقوله: "الرّواية ممارسة رمزية لغوية، تتداخل فيها مستويات خطابيّة مختلفة تاريخيّة، اجتماعيّة، حضاريّة، ذهنيّة"[33]. بمعنى أنّه ينبغي النّظر إليها (الرّواية) أو إلى الأدب–بصفة عامة–كمنظومة سيميائيّة ونسق من العلامات والصوّر والأنظمة الرّمزية المختلفة، وليس كمجموعة من الدّلالات النّهائية. ولا يمكن أن يتأتّى هذا إلاّ في ضوء المنهج السّيميائيّ الّذي يرى أنّ كلّ الممارسات الإنسانيّة هي ممارسات رمزيّة بالدّرجة الأولى.[34] فالسّيميائيّة تعمل على تحليل النّص وفق بناء ظاهر وضمنيّ مع تحديد العلاقة بينهما. فالبناء الظّاهر يكون الاهتمام فيه بالمستوى اللّغويّ للنّصّ، أمّا البناء الضّمنيّ فيقع الاهتمام فيه بالبناء الوظائفيّ وإبراز العلاقات بين العاملين أو الفاعلين، مع العلم بأنّ النفاذ إلى البناء الضّمنيّ أو الدّلاليّ لا يتمّ إلا بممرّ اللّغة[35].

وقد توصّل الباحث بذلك إلى أنّ البنية النّصية لرواية (الحوّات والقصر) هي بنية مركّبة ومعقّدة تعقّد جوانب الواقع وتداخلها، وأنّ كلّ جزء من أجزائها لا يدرك إلا في ضوء البنية الكلّية، على عكس الأسطورة الّتي تبقى ثابتة داخل النّسق السّرديّ، لكنّه ومع هذا الاختلاف، فقد استطاعت الرّواية (الحوّات والقصر) أن تستفيد من مضامين الأسطورة والاغتناء من أشكالها السّرديّة وتوظيفها.[36]

ومحاولة منه الابتعاد عن كلّ غموض يسم دراسته راح الباحث يفرّق بين مصطلحي البناء والبنية، في مجال الرّواية. فتوصّل إلى أنّ المصطلح الأوّل (البناء) يعني المعمار أو البنية الخارجية أي كيفية عرض الأبواب والفصول (الجانب التّعاقبيّ التّاريخيّ). أما المصطلح الثّاني (البنية) فتعني الشّكل الدّاخليّ للنّصّ ويختصّ بالجانب التّزامنيّ للأحداث وعرضها وكذا أنواع العلاقات والتّرابطات القائمة بينها بالإضافة إلى مجموع التحوّلات الحاصلة على مستوى الأنساق السّرديّة.[37]

وإذا كان الباحث قد توصّل إلى أنّ بناء النّصّ الرّوائيّ (الحوّات والقصر) يتشكّل من واحد وأربعين فصلا(41)، فإنّه عمد إلى تحديد البنية السّطحيّة الّتي أوجدها تتكوّن أساسا من خمسة أنساق سرديّة هي كالآتي:

– ما قبل الرّحلة: (أي رحلة "علي الحوّات" إلى قصر السّلطان)، وتمتدّ من الصّفحة التّاسعة (9) إلى الصّفحة السّابعة والثّلاثين (37).

– الرّحلة الأولى: تبدأ لحظة توديع "علي الحوّات" أهل قريته.

– الرّحلة الثّانية: بعد عودة "علي الحوّات" من القصر في المرّة الأولى وقد فقد يده اليمنى.

–الرّحلة الثّالثة: بعد أن تشكّل وفد من سبعة أعضاء، كلّ عضو يمثّل قرية معيّنة، قرّر "علي الحوّات" الرّحيل إلى القصر للمرّة الثّالثة.

–ما بعد الرّحلة: يتمثّل هذا الجزء في مجموع الأقاويل المتضاربة حول مصير علي الحوّات والأحداث الّتي جرت بعد ذلك في القصر، وهو متضمّن في الفصل (41) أي: ص ص 265-268.

وبعد تحديده لهذه الأنساق السّرديّة، رأى الباحث بأنّها تحمل في طيّاتها دلالات عميقة تقرّبها من عمق الرّواية وبنائها الدّاخلي، وهذه الأبعاد الدّلاليّة العميقة–كما يقول النّاقد–تبدأ من العنوان (عنوان الرّواية)، الّذي يعدّ بمثابة الخيط الجامع لأحداث الرّواية، والمفتاح التّأويليّ الّذي يمكّننا من الولوج إلى عالم النّصّ الإبداعيّ، وعنوان رواية "الطّاهر وطّار" "مرتبط ارتباطا عضويا بالنّص الّذي يعنونه؛ فيكمّله ولا يختلف معه؛ ويعكسه بأمانة ودقّة."[38] حيث نجد الباحث يربطه بتطوّر الأحداث داخل البنية السّرديّة، مشيرا إلى مجموع الحالات والتحوّلات والإشارات والوحدات السّرديّة الّتي تشكّل دلالات العنوان وتفصل بين الإشارتين (الحوّات) و(القصر). فالعنوان–كما يقول "صلاح فضل"–له أهمّيّة بارزة في تحديد الوظائف الجمالية والدّلالات المركزيّة للنّصّ الأدبيّ، لذلك يمكن أن نسند له دور العنصر المرسوم سيميائيّا في النّصّ، والّذي ينبغي أن يخضع للتّحليل لاكتشاف البنية المولّدة للدّلالة.[39] وبهذا يصل النّاقد–في الأخير–إلى أن النّاصّ قد وظّف هذا العنوان للدّلالة على أنّ رحلة "علي الحوّات" إلى القصر هي رحلة بحث عن الحقيقة رغم الصعوبات والعراقيل الّتي واجهته[40].

وقد اهتدى بعد ذلك إلى الكشف عن ذلك الجوّ الأسطوريّ الّذي اعتمده الرّاوي من أجل تبليغ رسالته وأفكاره، ومن أجل جعل القارئ يكتشف الواقع عبر عالم المتخيّل والأسطورة، الّتي عبّرت عن واقع الإنسان البدائيّ.

وإذا كان نصّ رواية (الحوّات والقصر) يعدّ نصّا مفعما بهذا الجوّ الأسطوريّ والعجائبيّ الخارق، فإنّنا نجد بعض الباحثين لا يتردّدون في تصنيفه ضمن (الرّواية الأسطوريّة أو الخرافيّة)، حتّى إنّهم يعتقدون بأنّ هذا النّص مقتبس من حكاية شعبيّة جزائريّة قديمة هي (السّلطان والحوّات)، الّتي تشكّل مصدر الإلهام الحكائي لدى "وطّار"[41]. فهذا النّص قريب من جوّ الحكاية الشّعبيّة الخرافيّة، الّتي ترتكز أساسا على معطيات الصّراع أو المواجهة بالاعتماد على الأفعال والأشياء الخارقة والعجيبة.

وقد كان بإمكان النّاقد "حسين خمري" –بناء على المعطيات السّابقة– أن يطبّق النّموذج الوظائفي البروبي على رواية (الحوّات والقصر) باعتبارها نصّا أسطوريا يتوفّر على معظم الوظائف الّتي حدّدها "فلاديمير بروب"، وهذا على عكس النّصّ الرّوائيّ السّابق (صوت الكهف) "لعبد الملك مرتاض".

وبعد رصده للمسار السّرديّ ولمجموع الحالات والتحوّلات، قام الباحث باستنطاق النّصّ الرّوائيّ "للطّاهر وطّار" والكشف عن بنيته الدّلاليّة العميقة، من خلال طرحه لسؤالين اثنين مفادهما: ماهي العناصر المسكوت عنها في الخطاب الرّوائيّ؟ وما هو الأفق الّذي يتكلّم منه وفي إطاره هذا الخطاب؟[42]

وللإجابة عن هذين السّؤالين –يقول الباحث– " يتوجّب علينا استنطاق النّصّ الرّوائيّ لتفجير المسكوت عنه. وهو في هذا السّياق السّلطة. فالسّياسة كهامش مسكوت عنه، تشكّل البنية العميقة لتحوّلات القرى السّبع الجذرية لأنّها تعبّر عن الإحباط داخل بنية اجتماعيّة مغلقة، لأنّ السّلطة كمحور تدور في فلكه القرى السّبع... وبهذا فإنّ الخطاب الرّوائيّ هو نقد للسّلطة ومحاولة إلغائها، لأنّها، سلطة وهمية بأيدي لصوص وأشرار"[43].

ويواصل النّاقد بحثه عن المسكوت عنه في النّصّ الرّوائيّ، منتهيا إلى إيجاد تأويل دلاليّ عميق لقضّية قطع اليدين واللّسان، حيث أشار بأنّها " ترمز إلى مشروع سياسيّ لم يكتمل، هو الثّورة الزّراعيّة والصّناعيّة باعتبارهما من إنجاز السّواعد والثّورة الثّقافيّة"[44].كما أشار أيضا إلى " أنّ دلالة قطع اليدين هو تشجيب اليمين، ثمّ اليسار كإيديولوجيتين ونظام حكم سياسيّ واجتماعيّ. أمّا قطع اللّسان فهو فرض الصّمت وبالتّالي دفن الحقيقة التّاريخيّة وإخفاؤها"[45].

وبهذا يكون الباحث "حسين خمري" قد توصّل إلى استنطاق الخطاب الرّوائيّ "للطّاهر وطّار" وكشف عن بنيته الدّلاليّة العميقة، من خلال إعلانه عن إيديولوجيته السّياسيّة المتّكئة على الأسطورة باعتبارها القناة الّتي تمرّر عبرها هذه الرّسائل الإيديولوجيّة والأفكار السياسيّة." فالأسطورة تحاول أن تحكي ما هو إنساني في كليته وبالتّالي تفسّر الكون والإنسان."[46]

في نهاية هذا المبحث، وبعد استعراضنا لدراستين سيميائيتين للنّاقد "حسين خمري" آثرنا أن نورد بعض الملاحظات النّقديّة، نحاول من خلالها إبراز أهمّ ملامح الخطاب النّقديّ السّيميائيّ لدى النّاقد، نوجزها كالآتي:

–لقد جاء تبنّي النّاقد "حسين خمري" للسّيميائيّة السّرديّة (نظرية غريماس) بالمزاوجة مع مناهج ونظريّات نقديّة أخرى، حيث استفاد من مقولات "بروب" و"رولان بارت" و"بريمون" و"جينيت" و"كورتيس"، ولعلّ ذلك

نابع من إيمانه العميق بالتّعدديّة المنهجيّة (المنهج التّركيبي لا التّكاملي). يقول في كتابه نظريّة النّصّ: "إنّ هذا التّحوّل في المشهد النّقديّ يعود أساسا إلى تأكّد النّقاد الحداثيين من نسبية المناهج وهي الخاصّية الّتي تجعلها قابلة للمراجعة والتّجاوز لأنّ الدّوغمائية في المناهج صارت علامة من علامات التخلّف والجمود، لأنّ النّصّ لا يحتوي على معنى واحد أو وحيد بل على لانهاية من المعاني وبهذا يمكن اعتباره مجرَّة من المعاني وكونا من الدّلالات."[47]

-عدم تحكّمه في منهج الدّراسة-في أحيان كثيرة-جعلنا نتردّد في تصنيف مقولاته المفهومية وأدواته الإجرائيّة، لاسيّما الأدوات المفهوميّة والإجرائيّة المتعلّقة بالسّيميائيّة السّرديّة، ولعلّنا نجد لذلك مبرّرا في قول "عبد الملك مرتاض": "والحقّ، أنّنا، وعلى الرّغم من اعتبار الأعمال السّرديّة-الرّوائيّة خصوصا-زئبقيّة الطبيعة ممّا يعسر، مع وجود هذه الصّفة، التحكّم فيها بمنهج صارم تنضوي تحته، وتتحرّك بمقتضاه فلا تعدوه".[48]

-ولعلّ تطبيق الباحث للمناهج والنّظريات مجتزأة، بحيث يقتصر على بعض المقولات والأدوات دون الأخرى، وبغض النّظر عن العنوان والهدف الّذي اتّخذته الدّراسة، هو ما يؤكّد تواجد هذه الميزة (عدم التحكّم في المنهج) في خطابه النّقديّ.

-إنّ اعتماد الباحث "حسين خمري" على إجراءات السّيميائيّة السّرديّة في مقاربة النّصّ الرّوائيّ (صوت الكهف) "لعبد الملك مرتاض"، لم يكن غايته الأساسية بقدر ما كان وسيلة توسّل بها الباحث الكشف عن بعض تقنيّات الرّواية الجديدة في هذا النّصّ السّرديّ.

-لجوء الباحث-في تحليلاته-إلى اكتشاف الأبعاد الأسطوريّة، باعتبارها تشكّل بعدا علاميّا ورمزيّا له دلالته داخل النّصّ السّرديّ. ولعلّ لجوءه إلى مثل هذا التّحليل نابع من قراءاته للتّراث الشّعبيّ الخرافيّ والأسطوريّ، وبخاصّة التّراث النّقديّ البروبي المتعلّق بالحكاية الشّعبيّة الرّوسيّة.

-من بين أهمّ الملامح المميّزة للخطاب النّقديّ السّيميائيّ عند "حسين خمري"، ابتعاد تحليلاته عن إلغاز التّمارين التّطبيقيّة الاستعراضيّة، والمعادلات الرّياضيّة، والجداول والرسومات البيانيّة والمخطّطات والأشكال الهندسيّة، الّتي يغدو معها الخطاب النّقديّ أقرب إلى الغموض أكثر منه إلى الوضوح.

-إنّ قراءة النّاقد "حسين خمري" لرواية (الحوّات والقصر)، هي قراءة لفكر "الطّاهر وطار"، وإضاءة لكثير من جوانبه الإيديولوجيّة رغم أنّه صرّح بحصر دراسته في البنية دون الإيديولوجيا.

-إنّ تركيز الباحث على الدّلالة الاجتماعيّة والإيديولوجيّة في رواية (الحوّات والقصر)، وبالتّالي دورها في التّغيير الاجتماعيّ، هو سمة من سمات النّقد الاجتماعيّ الّذي يميل "إلى دراسة المضمون الإديولوجيّ، مع إهمال دراسة النّصّ الرّوائيّ من الجانب الجمالي".[49]

-إذا كان "غريماس" قد نعى على الإحصاء أن يكون إجراء منهجيا سليما يعتدّ بنتائجه،[50] فإنّ النّاقد "حسين خمري" عمد إلى تطبيق هذا الإجراء المنهجي من خلال إحصاء بعض الظّواهر الدّلاليّة في رواية (الحوّات والقصر). ولعلنا نتّفق مع "عبد الملك مرتاض" حينما قال بأنّ الإحصاء" ليس في كلّ الأحوال صالحا لأن يكون منهجا سليما"[51] رغم أنّه مولع به.

-الجهاز المصطلحيّ والمفاهيميّ الّذي واجه به الباحث هذين النّصين الرّوائيين (صوت الكهف والحوّات والقصر)، يحتاج إلى المساءلة والمناقشة، فالباحث قد أفلح في ترجمة بعض هذه المصطلحات إلى العربيّة، لكنّه أخفق في ترجمة بعضها الآخر[52]. من ذلك ترجمته لمصطلح (Anti- héro) (بالبطل المضاد)، والّذي يمكن ترجمته أيضا بالبطل المزيّف، ومصطلح (Narrataire) (بمتقبّل السّرد) وهي ترجمة نؤثر استبدالها (بالمسرود له، أو المروي له)، وترجمته لمصطلحي (Opposants) و(Adjuvants) (بالشّخوص المعيقة أو المضادّة) و(الشّخوص المساعدة)، وكذلك مصطلح (Parcours narratif) (بالبرنامج السّرديّ)، الّذي يجوز ترجمته (بالمسار السّرديّ) ومصطلح (Manque) (بالفراغ)، والّذي نفضّل مكانه مصطلح الافتقار الترجمة الأنسب فيما نعتقد، ذلك لأنّ الافتقار يعود بنا إلى تلك الدّلالة الأصلية الكامنة في الوظيفة الثّامنة من الوظائف الّتي حدّدها بروب، والّتي تزيد من تأزّم الأوضاع وتعطي الحكاية حركيتها.[53]

نختم هذه الملاحظات الانتقادية المتعلّقة بالخطاب النّقدي السّيميائيّ لدى "حسين خمري"، بما ورد في كتابه الأخير (نظرية النّصّ من بنية المعنى إلى سيميائيّة الدّال)*، من تحوّل في رؤيته النّقديّة، حيث نجده يحاول أن يؤسّس لنظريّة للنّصّ تستفيد ممّا توصّل إليه النّقد المعاصر في ميدان علم النّصّ (يوري لوتمان، فانديك، كريستيفا، رولان بارت وغريماس وغيرهم...).

وقد أعلن النّاقد–في هذه الدّراسة–عن تحدّد "مهمّة المنهج السّيميائيّ الّتي تقوم بعملية تنظيم للخطابات المختلفة وتوزيعها ونشرها. والنّصّ من هذا المنظور هو عبارة عن منظومة سيميائيّة يتمّ تحليلها في سياق تداوليّ والبحث في ظلاله وخفاياه، أي المعاني المتخفيّة والمكبوتة. وبهذا فالسّيميائيات تفتح مجال التبادل التّطبيقيّ بين النّصوص المتباينة وتسهم في بلورة نظريّة للنّصّ."[54]

إنّ هذا التوجّه النّقديّ الجديد الّذي أعلن عنه النّاقد "حسين خمري" من خلال هذه الدّراسة جعله يسعى إلى تطوير أدواته ومفاهيمه النّقديّة، وبالتّالي تغيير نظرته إلى النّصّ الأدبيّ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا التوجّه الجديد يدحض ويتجاوز كثيرا من المسلّمات النّقديّة الّتي بنى عليها الباحث تحليلاته السّابقة، لاسيّما ما يتعلّق بمقولات السّيميائيّة السّرديّة، الّتي يبدو أنّه قد تجاوزها الزّمن.

4-إبراهيم صحراوي في تحليل الخطاب الأدبي:

تعد دراسة إبراهيم صحراوي "تحليل الخطاب الأدبي"دراسة تطبيقية لرواية جهاد المحبين لجرجي زيدان، مقاربة بنيوية سيميائية، تستفيد من مرجعيات نقدية عديدة، ولعل مرد ذلك إلى شساعة المتن الروائي الذي قد تتعسر مقاربته برؤية نقدية أحادية، وهو ما صرح به الباحث بالقول: "اعتمدت خلفية نظرية بنيوية لاتجاهات مختلفة في إطار المنهج، لذلك كانت المراجع المعتمدة هي "أعمال جيرار جونات" و"كلودبريمون"، و"جوليان ألجيرداس قريماس"، وتلامذته، و"رولان بارت"، و"جوزيف كورتيس" و"تزفيطان تودوروف"، و"فيليب هامون"، "وميك بال"، وغيرهم من منظري المدرسة البنيوية الفرنسية باتجاهاتها المختلفة."[55]

لقد قسم الباحث دراسته إلى جانبين: تعرض في الباب الأول لقضايا التعبير والشكل، وفي الباب الثاني لقضايا المضمون. ولكن قبل هذا افتتح الباحث دراسته بتمهيد وضح من خلاله مفهوم الخطاب والخطاب الأدبي في المدارس اللسانية الحديثة، ثم تعرض بعد ذلك، لمستويات تحليل هذا الخطاب من منظور رولان بارت الذي يراها ثلاثة مستويات:[56]

-مستوى الوظائف بمعناها لدى فلاديمير بروب.

-مستوى الحركات والأفعال بمعناها لدى غريماس.

-مستوى السرد أو الخطاب حسب تودوروف وجينيت.

وإذا تأملنا هذه الدراسة نجد أن الباحث قد ركز في تناوله لرواية جهاد المحبين على المستويين الثاني والثالث، فتناول في الفصل الأول من الباب الأول: تقنيات السرد وقضايا الزمن، متأثرا في ذلك بتودوروف و جينيت، أما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد تعرض فيه لدراسة الأسلوب معتمدا على تنظيرات جيرار جينيت.[57]

وإذا انتقلنا إلى الباب الثاني، ففي فصله الأول فقد اهتدى الباحث إلى دراسة البنية السردية، معتمدا على مقولات غريماس (الوضعية المبدئية، الوضعية النهائية، التحول والنموذج العاملي)، إضافة إفادته من كلود بريمون وجماعة أنتروفارن وجوزيف كورتيس في عرضه للنموذج العاملي.[58] ليشرع في الفصل الثاني من هذا الباب إلى

دراسة الشخصيات استنادا إلى ما أسسه فيليب هامون ،[59] وقد انتهى في الفصل الثالث إلى دراسة المكان والزمان في المتن الروائي جهد المحبين.[60]

تعد دراسة إبراهيم صحراوي لنص جهاد المحبين لنجيب محفوظ دراسة سيميائية رائدة في النقد الجزائري المعاصر، بالنظر إلى قلة الدراسات النقدية السيميائية المهتمة بالرواية، وبالنظر –أيضا– إلى كونها قامت بتفعيل وتطويع إجراءات الاتجاه السيميائي الفرنسي المتعدد المرجعيات والخلفيات، في سبر أغوار النص الروائي جهاد المحبين، غير أن هذه التعددية النقدية –وبالرغم مما حققته من نتائج عل مستوى البحث– إلا أنها أدت إلى تشتت الفكر النقدي لدى الباحث في مدارس عديدة، كما اعتبرت أيضا، ملجأ استعان به الباحث لتبرير قصوره وعجزه في الإمساك بأطراف المتن الروائي المتميز هو الآخر بالتشعب و الامتداد والشساعة.

إن النتيجة التي يمكن الخلوص إليها ها هنا، هي أن الناقد الجزائري انفتح على المناهج النقدية الحديثة فاغترف من معينها مسايرا ومواكبا بذلك الراهن الثقافي والحضاري الذي تشهده السيرورة التاريخية، واستطاع أن يؤسس خطابا نقديا جديدا يستلهم الحداثة بروح نقدية عربية أصيلة تتصالح مع الماضي ولا تتنكر له، لذلك ركزنا –في حديثنا السابق– على الجهود النقدية الجزائرية الواعية والمتخصصة في النقد الجزائري الحديث، والمستوعبة للنظريات الحديثة بشكل يدعو إلى المفاعلة والمزاوجة بين ما هو حداثي وتراثي، وما هو غربي وعربي، غير أننا بين كل هذا وذاك لم نشأ تقصي وتتبع مسيرة المنهج السيميائي وحضوره في النقد الجزائري الحديث بشكل مفصل، واكتفينا بالإشارة فقط إلى بعض النماذج النقدية المجددة في هذا الخطاب، رغبة منا في التوكيد على إفادة الناقد الجزائري من هذه النظريات الحديثة على اختلاف مناهجها ومشاربها.

قائمة الهوامش:

1: رشيد بن مالك، السّيميائيات السّرديّة، دار مجدلاوي للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006. ص: 72.

2: **الأعرج واسيني**، نوّار اللّوز (تغريبة صالح بن عامر الزّوفري)، منشورات الفضاء الحر، الجزائر، ط1، 2002، ص: 07.

3: رشيد بن مالك، المرجع السابق، ص: 80.

4: **ينظـر: بـن عيسـى هامـل**، واقع الخطاب السّيميائيّ في النّقد الأدبيّ الجزائريّ، رسالة ماجيستير (مخطوط)، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، كليّة الآداب واللّغات والفنون، جامعة وهران، 2005، 2006، ص: 34.

5: **رشيد بن مالك**، السّيميائيات السّرديّة، ص: 83.

6: **الأعرج واسيني**، نوّار اللّوز (تغريبة صالح بن عامر الزّوفري)، ص: 272.

7: المرجع نفسه، ص:277.

8: المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

9: المرجع نفسه، ص: 278.

10: رشيد بن مالك، المرجع السابق، ص: 86.

11: المرجع نفسه، ص: 81.

12: **الأعرج واسيني**، نوّار اللّوز، ص: 203.

13: رشيد بن **مالك**، المرجع السابق، ص: 131.

14: ينظر: المرجع نفسه، ص: 135.

15: ينظر: المرجع نفسه، ص: 135، 136، 137.

16: رشيد بلعيفة، شعرية النقد/ قراءة في كتاب السرد ووهم المرجع لـ: السعيد بوطاجين، ضمن كتاب "النص والظلال" فعاليات الندوة التكريمية حول الدكتور السعيد بوطاجين، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات المركز الجامعي، 2009، ص:45.

17: السّعيد بوطاجين، الاشتغال العامليّ (دراسة سيميائيّة) "غدا يوم جديد" لابن هدوقة عينة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، أكتوبر 2000، ص: 74.

18: المرجع نفسه، ص: 100.

19: ينظر: حسان راشدي، تلقّي السّيميائية في النّقد الأدبي بالجزائر، ضمن كتاب ملتقى الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر قضاياه واتّجاهاته، المنعقد بالمركز الجامعي خنشلة يومي 22، 23مارس 2004، دار الهدى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، عين مليلة، ص: 153.

20: ينظر: مصطفى منصوري، "غدا يوم جديد" لعبد الحميد بن هدوقة في الخطاب النّقديّ الجزائريّ – المرجعيّة والآليّات–مجلّة النّقد والدّراسات الأدبيّة واللّغويّة، ع1، 2005، مخبر الدّراسات الأدبية والنّقدية واللّسانية (قسم اللّغة العربية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر)، ص: 207.

21: عبد الحميد بن هدوقة، "غدا يوم جديد"، منشورات الأندلس، الجزائر، 1992، ص: 15.

22: ينظر: مصطفى منصوري، "غدا يوم جديد "لعبد الحميد بن هدوقة في الخطاب النّقديّ الجزائريّ– المرجعيّة والآليات–، ص: 208.

23: ينظر: زبيدة القاضي، النّقد العربي المعاصر من النّسقية إلى الإبداع، ضمن كتاب تحوّلات الخطاب النّقدي العربي المعاصر، مؤتمر النّقد الدولي الحادي عشر(25/27/07/2006م)، قسم اللّغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، نشر وتوزيع: عالم الكتب الحديث، وجدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2008، ص:66.

24: ينظر: عبد السلام المسدّي، الأدب وخطاب النّقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص. 166، 167.

25: السّعيد بوطاجين، الاشتغال العامليّ، ص: 08.

26: قادة عقّاق، السّيميائيات السّرديّة وتجلياتها في النّقد العربيّ المغاربيّ المعاصر (نظريّة غريماس نموذجا)، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الادب العربي، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2003، 2004، ص. 370.

27: ينظر: خمري (حسين)، سيميائيّة الخطاب الرّوائيّ، مجلّة تجليّات الحداثة، جامعة وهران، الجزائر، ع3، جوان، 1994، ص ص: 174 –202.

28: خمري (حسين)، فضاء المتخيّل (مقاربات في الرّواية)، منشورات الاختلاف، طبع المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط1، 2002، ص: 156.

29: المرجع نفسه، ص: 157.

30: المرجع نفسه، ص: 189.

31: ينظر: المرجع نفسه، ص: 190.

32: مخلوف (عامر)، الرّواية والتحوّلات في الجزائر، دراسات نقدية في مضمون الرّواية المكتوبة بالعربيّة، منشورات مديرية الثقافة لولاية معسكر، دار الأديب للنّشر والتّوزيع، ط2، د ت، ص: 90، 91.

33: خمري (حسين)، فضاء المتخيّل (مقاربات في الرّواية)، ص: 191.

34: خمري (حسين)، نظريات القراءة وتلقّي النّص الأدبيّ، مجلّة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ع12، 1999، ص: 174.

35: ينظر: منقور (عبد الجليل)، السّيميائية والنّص الأدبيّ: أسس وإجراءات، ضمن كتاب النّصّ الأدبيّ: مقاربات متعدّدة، إعداد وتنسيق، مُحَمَّد داود، منشورات كراسك، 2004، ص:9.

36: ينظر: خمري (حسين)، فضاء المتخيّل (مقاربات في الرّواية)، ص: 192.

37: ينظر: المرجع نفسه، ص: 193.

38: مرتاض (عبد الملك)، تحليل الخطاب السّرديّ، معالجة تفكيكية سيميائيّة مركّبة لرواية زقاق المدق، ص: 277.

39: ينظر: فضل (صلاح)، بلاغة الخطاب وعلم النّص، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الشّركة المصريّة العالميّة للنّشر لونجمان، القاهرة، ط1، 1996، ص: 303، 304.

40: ينظر: خمري (حسين)، فضاء المتخيّل، ص: 196.

41: محمودي (بشير)، نظريّة الرّواية في النّقد الجزائريّ الحديث، رسالة دكتوراه (مخطوط)، قسم اللّغة العربيّة وآدابها، كلّية الآداب واللّغات والفنون، جامعة وهران، 2001 /2002، ص: 239.

42: ينظر: خمري (حسين)، فضاء المتخيّل، ص: 207.

43: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

44: المرجع نفسه، ص: 211.

45: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

46: المرجع نفسه، ص: 212.

47: خمري (حسين)، نظرية النّصّ من بنية المعنى إلى سيميائيّة الدّال، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، 2007، ص: 13.

48: مرتاض (عبد الملك)، تحليل الخطاب السّرديّ، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص: 12.

49: لحَمداني (حميد)، النّقد الرّوائيّ والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرّواية إلى سوسيولوجيا النّصّ الرّوائيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، لبنان، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص: 101.

50: ينظر: وغليسي (يوسف)، الخطاب النّقديّ عند عبد الملك مرتاض: بحث في المنهج وإشكالياته، طبع على نفقة الصندوق الوطني لترقية الفنون والآداب وتطويرها، وزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، 2002، ص: 105.

51: مرتاض (عبد الملك)، بنية الخطاب الشّعريّ، ص: 25.

52: ينظر: وغليسي (يوسف)، النّقد الجزائريّ المعاصر من اللاّنسونيّة إلى الألسنية، رابطة إبداع الثقافية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ط1، الجزائر، 2002، ص: 138.

53: ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

*: تعدّ هذه الدّراسة في الأصل رسالة دكتوراه دولة للباحث حسين خمري موسومة بـ: نظرية النّصّ في النّقد المعاصر–مقاربة سيميائيّة–معهد الآداب واللّغة العربية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 1996، 1997.

54: خمري (حسين)، نظريّة النّصّ من بنية المعنى إلى سيميائيّة الدّال، ص: 14.

55: إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية لرواية جهاد المحبين لجرجي زيدان نموذجا، دار الآفاق، ط1، الجزائر، 1999، ص. 04.

56: ينظر، المرجع نفسه، ص. 9 وما بعدها.

57: ينظر، المرجع نفسه، ص. 13-120.

58: ينظر، المرجع نفسه، ص. 121-152.

59: ينظر، المرجع نفسه، ص. 153-158.

60: ينظر، المرجع نفسه، ص. 199، 214.

التصوف وثوابت البعد الأخلاقي في الفلسفة الإسلامية " ابن سبعين أنموذجا"

أ. بلخضر نوال (جامعة تلمسان/ الجزائر)

ملخص:

يعد التصوف مبحثا من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي، حيث يرتكز التصوف الإسلامي على ثلاث مكونات أساسية وهي: الكتابة الصوفية والممارسة الروحية والإصلاح الأخلاقي، والأخلاق عند ابن سبعين هي تعبير يعقل ذاتها ويجعل منها موضوعا للفلسفة التي لا تملك ميدان علميا خاصا بها تكون فيه عند ذاتها وبالامكان أن تصدر أحكامها الخاصة بشكل مستقيم، وأن هذا الوضع يصدق على الكيان الإنساني والروح والعقل الواعي.

من عناصر تشكيل ثقافة الحقبة التجربة الصوفية بكل ما حملت من أشكال فريدة، وهذه التجارب الفريدة إنما تأتي في كل الأحقاب، لتعبر عن الميل الأصيل في النفس الإنسانية إلى الارتقاء والبعد عن أثار الحس، وقد تقوى تلك التجربة في بعض الثقافات الإنسانية فتسمى تصوفا، وقد تقترن بنوع من التنظير فتدعى تصوفا فلسفيا، وقد تتخذ في ثقافته الأخرى، شكلا نظريا فتعرف حينذاك بالمثالية.

Abstract:

The fact of Sufism lies in the group of Sufi mystical experiences, and despite the different contents, themes and the bases of Sufism experiences, this does not negate the existence of links of rapprochement, communication and understanding among them in the various spiritual, intellectual and behavioral aspects within the framework of Sufi experience and logic.

The théory of the Sabini moral values is inextricable linked to the study of existence and knowledge, for éthiques is essentiale orientes tolards the ultimatum unité, the suprêmes goodies in which it is, and from it, perfection, happions, and divinité, accordage to his beliefs.

الكلمات المفتاحية: الوحدة المطلقة، التصوف، الأخلاق، التوحيد، الصبر، الفضيلة، الاجتهاد، الحصون الشرعية، الواجب، المواجيد، التأويل، الميتافيزيقا، الاتجاه السيكولوجي، التكليف الشرعي.

إن البحث في البعد الأخلاقي للنظرية الصوفية لابن سبعين يحيلنا إلى الحديث عن تلك النظرية الإسلامية كونها صدرت ضمن الأحقاب المعرفية لتَكَّوُنْ تاريخ الفكر الإسلامي حيث ظهرت هذه النظرية لتعالج فكرة يعرفها التصوف بمعناه الواسع وهي فكرة الكمال الإنساني وكانت تلك المعالجة نظرية خاصة بحقبة، ثقافتها ينتج الوحدة، ووحدة الأخلاق التي يجب أن يكون عليها الداعي إلى الله أو المرشد الرباني؛ هي أخلاق الله، وأخلاق رسوله الأعظم، ولما كان هذا الباب بحر لا ساحل له، فنكتفي بالإشارة إلى ما يمكن ملاحظته على ظاهر المرشد منها، فمن ذلك أن يكون حكيماً، رحيماً، حريصاً على النفوس، معتقداً عند الناس، مشهوراً باتباع السنة والكتاب والعمل بهما، متباعداً عما ينفر القلوب، من كل الأعمال والأحوال والأخلاق، وأن يكون متمكناً من أصول التوحيد، طبيباً حاذقاً بأمراض النفوس ودوائها، خبيراً بمداراة الناس، فاهماً منزلة كل إنسان، له معرفة الناس التي تدل على خفي طباعهم وغرائزهم، ومكنون أخلاقهم.

مقياس الحكم الخلقي ومبادئه:

إن الأخلاق الأساسية التي يجب أن يكون عليها الداعي إلى الله أو المرشد الرباني؛ هي أخلاق الله، وأخلاق رسوله الأعظم، ولما كان هذا الباب بحر لا ساحل له، فنكتفي بالإشارة إلى ما يمكن ملاحظته على ظاهر المرشد منها، فمن ذلك أن يكون حكيماً، رحيماً، حريصاً على النفوس، معتقداً عند الناس، مشهوراً باتباع السنة والكتاب والعمل بهما، متباعداً عما ينفر القلوب، من كل الأعمال والأحوال والأخلاق، وأن يكون متمكناً من أصول التوحيد، طبيباً حاذقاً بأمراض النفوس ودوائها، خبيراً بمداراة الناس[1]، فاهماً منزلة كل إنسان، له معرفة الناس التي تدل على خفي طباعهم وغرائزهم، ومكنون أخلاقهم.

1- أن يألف الناس، ويتحمل أذاهم، حتى يألفوه ويرغبهم في الأخلاق الكريمة.
2- أن يجاهد نفسه ليعمل أولاً بعلمه، ثم يدعو الناس إلى ذلك.
3- ألاّ يفرق بين الناس بسبب الفقر أو الغنى أو الجاه أو النسب، في الإقبال عليهم والبشاشة لهم.
4- لا يستحي إذا كان لا يعلم أن يقول لا أعلم، كما لا يستحي أن يطلب العلم ممن فوقه، دون التعصب.
5- بذل ما في اليد للناس، تأليفاً لهم وعدم التطلع إلى ما في أيديهم.
6- ترك الجدال مرة واحدة إلا ما كان، لبيان حكم من الأحكام الشرعية.

7- الصبر على جفوة من يدعوهم، والإحسان إلى المسيء، وصلة القاطع، وتأليف النافر.

8- التباعد بالكلية عن تنفير الخلق، وعن نية السوء، أو قصد الشر، أو العزم عليه، أو التكلم بما لا يليق من قبيح الكلام، في غيبة الناس أو في مواجهتهم، والتباعد كذلك عن سماع الشر في حق الناس.

9- المسارعة إلى فعل الواجبات، والفضائل والمكرمات، ومنافستهم في ذلك، حتى يقلدوا الداعي.

10- الشفقة عليهم، والاجتهاد في دفع المصائب عنهم، وتخفيف آلامهم، ومشاركتهم في مهماتهم مشاركة عملية بالمال والنفس[2].

الاجتهاد في تنبيههم لترك المعاصي التي يقع فيها بعضهم، وعمل الفضائل التي تركها بعضهم، بطريق محفوظ من أن يتوهم أحدهم، أنه مقصود بالذات، خشية من التنفير، بل يكون بتنبيه عام، يبين فيه قبح المعصية، وسوء عاقبتها، وحسن الفضيلة، وجميل مآلها.

1- الغضب لله، والرضا لله، والحب في الله، والبغض في الله.

2- دعوة الخلق كل على قدر عقله.

3- مدارات الناس، والتباعد عن سماع الشر في حق الناس، وذكر محاسنهم، وستر عيوبهم في غيبتهم.

4- أن يتحصن بالحصون الشرعية عن دواعيها، وفي ذلك أمور كثيرة فصلها الإمام حيث يقول: "الواجب علينا أن نتباعد عما يريبنا، أو يوقعنا في الريبة عند الناس"[3]

5- بأن نتحصن بالحصون الشرعية، فلا نتكلم أمام الناس بخصوصياتنا، ولا بخصوصيات المرشد، ولا نفضل طريقتنا أو أستاذنا على الطرق الأخرى، وعلى الرجال، لأن ذلك يوقع المسلمين في فتنة وشغل في غير الحق.

6- وأن نحافظ على إخواننا المسلمين من الوقوع في غيبتنا، وظن السوء بنا بترك الأعمال التي لو عملناها لا تضرنا، ولكنها تلفت المسلمين إلى ذمّنا مثل: أن نترك الصلاة في المساجد بالتلذذ بها في الخلوة، ومثل أن نترك الكلام مع الناس اشتغالاً بالأنس بالله، ومثل أن نترك العمل في الدنيا توكّلاً على الله، ومثل الخلوة بالأجنبيات تحصناً بمراقبة الله تعالى، وإعتقاد أنه لن يضره ولن يضرها ذلك، لعلمه بنفسه ومعرفته بالكبائر المحرمة شرعاً، فإن ذلك موجب لوقوع الناس في الشر، وفساد اعتقادهم في الطريق وأهله، ومثل ترك الملابس، أو تكلف لبس المرقعات، مما يجعل الناس يقعون فيه، فإن ذلك مخالف لطريقتنا ومبدأنا، لأننا نحب إقبال الخلق على الله ودعوتهم جميعاً إلى الحق، ومن كان هذا طريقه وحاله، فالواجب عليه أن يؤلّف الخلق أجمعين، لا فرق بين

المسلم وغيره، من المجوسي واليهودي والنصراني، وإن تأليفهم يكون بالمحافظة على وصايا القرآن الشريف، وكمال الإقتداء بسيدنا ومولانا مُحَّد في السر والعلن.

7- وبأن يخفي مواجيده وأحواله وأسراره عن العامة حتى يكون مع الخاصة[4].

فهذه الأخلاق، هي التي يجب أن يكون عليها، المتصف بصفات الداعي إلى الله، أو النائب عنه، "لأنها من أخص صفات رسول الله، والخادم إذا ناب عن سيده يلزمه أن لا يخالفه، فإن خالفه هلك وأهلك، فمن أقامه الله بدلاً عن الصديقين والشهداء، ونائباً عن العلماء الربانيين، وغلبته نفسه فغضب، أو شتم آخر أو سبّه، أو كرهه بقلبه أو ظن في أخيه سوءاً، أو قطع أخاً له لغرض من أغراض الدنيا، أو لعلّة من علل الحظوظ، أو تهاون بواجب، أو ترك المنافسة في عمل الخيرات، ونافس في عمل الشرور، فكأنه يريد أن لا يقبل فضل الله ونعمته"[5]، لأن هذا الفضل العظيم يُمنح بالفضل من الله تعالى، ويدوم ذلك الفضل بمراعاة تلك المعاني.

الأخلاق النظرية والعملية عند ابن سبعين:

إن علاقة الله بالإنسان والكون في الإسلام ذات طابع خاص حيث عملت على تأويلات المتصوفة، بتأثير العقائد والثقافات المتنوعة، ويظهر هذا الطابع في إحاطة الوجود الإلهي وفاعليته لقوله تعالى "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم"[6] وهو "يظل من يشاء ويهدي من يشاء"[7] كما يظهر طابع هذه العلاقة في إقرار لفاضل الخلق في العبادة، وطرق الوصول إلى معرفة الله، اتضاحا وغرضا ورمزية "أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب"[8] وقوله تعالى "فسوف يأتي بقوم يحبهم ويحبونه"[9] ولهذا سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا إلى بآرائهم في الكشف والعلم الباطن والخوارق والكرامات في الإسلام لأنهم أولى العباد بذلك لأنه ربانيين.

ولقد لخص أن طريقة التصوف أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والأعراف عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة لذا يمكن اعتبار التصوف مذهبا في الأخلاق ضمن منظورين:

- أنه يحقق غاية في الحياة بتحقيق العبودية لله عن طريق التخلية.
- يجيب على مصدر الإلزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله عن طريق التحلية.

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي تحدث بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه، بل لعل النظر العقلي لوجد لكان حائلا أو معوقا دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم"[10] ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة، فإنه لابد من الإقرار بأن ابن سبعين "فدعي في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي، بما هو فعل إنساني وفي مدى انتسابه إليه أو إلى الله، وقد بحث بالاستناد إلى ذلك احتمال الشر وانعدامه في الوجود والمنابع التي يصدر عنها والصياغات الممكنة له والنتائج اللاحقة وجودا أو عدما، وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمنحة من الزهد ضافية وهي الأنفاس المعتقد الإيماني الكامن ورائها".[11]

الأخلاق النظرية ومبادئها:

الأخلاق عند ابن سبعين امتداد طبيعي لمذهبه في الوجود الواحد المطلق، وابن سبعين "لا يضع لنا القواعد الأخلاقية المعيارية تعلمنا ما ينبغي أن يكون في حياتنا المادية كما يفعل علماء الأخلاق بقدر ما يضع لنا الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها الأخلاق، وإن شئت قلت أن ابن سبعين لا يهتم أساسا بما ينبغي أن يفعل وإنما يهتم بمن الفاعل الحقيقي لأفعالنا، وهل هو الله أم نحن؟ وهل هو في الوجود شر أم كل ما في الوجود خير، وما مصدر كل من الخير والشر، وما هي السعادة؟ وهل هي شيء خارج عنا أن نحن عين السعادة وما إلى ذلك من المباحث التي هي أدخل في مبحث الميتافيزيقا منها في مبحث الأخلاق ويمكن أن تسمى بميتافيزيقا الأخلاق ومن هنا يختلف علم الأخلاق عند ابن سبعين عن علم الأخلاق عند الصوفية الخلص لأن الاتجاه الغالب على ابن سبعين في بحثه في الأخلاق لما قلنا هو الاتجاه الميتافيزيقي، على حين أن الاتجاه الغالب على الصوفية الخلص في مبحثهم في الأخلاق هو الاتجاه السيكولوجي"[12]

مبحث الأخلاق عند الصوفية الخلص القائم أساسا على تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها المذمومة، والتكامل الخلقي عندهم يكون بإحلال الأخلاق المحمودة في النفس محل الأخلاق المذمومة وهذا هو معنى المجاهدة عندهم ويقول القشيري في الرسالة "وإنما أرادوا الصوفية بالنفس ما كان معلولا من الأوصاف للعبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله، ثم أن المعلومات من أوصاف العبد على ضربين :أحدهما يكون كبسالة كمعاصيه ومخالفته الثاني أخلاقه الدنيئة فهي في أنفسنا مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتقي عنه بالمجاهدة لتلك الأخلاق"[13] إن ذلك الارتباط الوثيق عند الصوفية بين علم الأخلاق وعلم النفس.

إن مذهب ابن سبعين الأخلاقي ينزع في جملته الزهد، "فالتحقق باللذة عنده في ترك الحواس ورفض العالم المحسوس على أن يكون ذلك في البداية أما النهاية فيحقق الإنسان بالوحدة الوجودية المطلقة فيظهر عندئذ اللذة الحقيقية وبالسعادة التي ليست ورائها سعادة ، وقد بحث في مسألة التكليف الشرعي وذهب إلى القول أن الرحمة الإلهية سارية في الوجود كله، وفي الفاعلة فيه، وهي كما تتعلق بالمؤمن تتعلق بالكافر، وهو في ذلك خاضع من غير شك لروح مذهبه في الوحدة المطلقة التي ينتمي إليها"[14] ويبدأ ابن سبعين بحثه في البواعث الأخلاقية من خلال الباعث الأخلاقي الذي يتصف أما الخيرية أو الشر.

1- **الخير**: يبين ابن سبعين أن ما يدعو الإنسان إلى الشر هو الغفلة أو التفاعل التغافل وما يدعوه إلى الخير وهو التشبه بالسيرة الجميلة والأفعال الحميدة وفي ذلك يقول "وإياك والغفلة والتغافل فإنهما يهملان الخير ويخصصان الشر والغافل والمتغافل واحد، لان الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد وليس ينفع المتغافل معرفته بما تفاعل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب لأنهما قد اتفقا في الإضاعة وتباينا في العلم والجهل وعليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور عليها في حياته ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ويعامل بها ذاته وغيره ويجعلها مقدمة لمقاصده الكريمة "[15] وقسم ابن سبعين الخير إلى ثلاث :

- الشيء الذي يراد لأجل ذاته، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره وهذا الخير هو الذي يسميه ابن سبعين بالخير المطلق وهو الله.
- وهو الشيء الذي يراد لأجل نفسه، ويراد في نفس الوقت لأجل شيء آخر غيره، وذلك مثل طلب العلم، فإنه يراد لذاته ولغيره[16]
- وهو الشيء الذي يراد ويؤثر دائما لأجل غيره، ولا يؤثر أصلا ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته مثال الأشياء المؤذية المؤلمة كشرب الدواء المر الشنيع الطعم بالرغم من مرارته إلا انه يداوي[17]؛ والمعنى من ذلك أن الخيرات الثلاثة هو الخير بالإطلاق وهو وحدة مطلوب العقلاء، فالعاقل من رأى الخير وهو الله لم يطلب الخير الممكن ولا إرادة لنفسه ولا ابتغاه.

2- **الخير والسعادة**: يبين لنا ابن سبعين أن الصلة بين الخير والسعادة قائلا "أن الحياة شرط في العقل والعقل شرط في العلم، والعلم شرط في العمل، والعمل الصالح شرط في الفضل، والفضل شرط في السعادة والسعادة شرط في الكمال، والكمال شرط في الخير، والخير شرطه وأصله التخصيص بل العناية الإلهية الخاصة"[18]

من كلام ابن سبعين يفهم أن السعادة مرتبطة بالخير من حيث أنها شرط الكمال ومرد ذلك كله في النهاية عنده أي في العناية الإلهية التي هي مصدر الخير كله، ويتفق ابن سبعين في ذلك "أن العناية الإلهية هي مصدر الخيرات، وذلك حين يقول "فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالما بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما ما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان"[19]، فهذا هو معنى العناية والخير عند ابن سبعين لا يطلق حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو أصل السعادة، ولعله يقصد به الخير المطلق أو الله فيقول ابن سبعين "لا يطلق الخير حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة والسعادة توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له"[20]

3- **اللذة والسعادة**: من المسائل الأخلاقية التي عرض لها ابن سبعين "مسألة اللذة واللذة عنده قد تكون روحانية وقد تكون جسمانية"[21] وهي تعتبر أيضا من جهة ما هو جليل وخسيس فإن كانت تتعلق بما هو جليل قيل فيها أنها جليلة وإن كانت تتعلق بما هو خسيس "فكان لكل متوجه خيرا ما يتشوق إليه أو لذة ما يطلبها ومن مضافها يحقر أو يعظم، ولولا الفكر في لذة الأفضل لم ينتقل الإنسان عن لذة الخسيس ولا طلب عليها زيادة"[22]

إن اللذة الحقيقية ليست اللذة الحسية وإنما هي اللذة التي تحقق للإنسان بتركه الحواس ورفضه للعالم الحسي فتصير نفسه مفارقة وهذه اللذة هي الموجودة بالفطرة في جوهره الإنسان السعيد وفي ذلك يقول ابن سبعين" ومنها من اللذة ما هي مركزة في جوهرها السعيد وهي تصدر منه عنه ويجدها إذا انصرف إلى نفسه، لا سيما إذا ترك حواسه ورفض العالم المحسوس، وتشبه باللطيف منه وكان كالمفارق عنده وتوجه بالمفارق إلى المفارق"[23]

يشبه ابن سبعين ما قاله الفارابي من قبله من أن سعادة النفس الإنسانية هي أن تصير بريئة عن الأجسام ويقول "نيل الأغراض المادية كالجماع والأكل والشرب والانتقام وبالملة لذتها وسعادتها في الشيء الذي يوافيها في حال إدراكها في حين اللذة الحيوانية ما هو في الإنسان طبيعي ولازم ومنها ما هو غير طبيعي وغير لازم فالطبيعي يكمل به جوهر النفس الحيوانية ويحفظ جنسها وذلك مثل الأكل والشرب والنوم، وغير طبيعي مثل اللباس والأكل الطيب وركوب الخيل والغناء وهذه الأمور ليست بضرورية لوجود الإنسانية ولا شرط في حياتها"[24] ويظهرنا ابن سبعين على أن النفس الحكمية عند الفلاسفة لذات ثلاث:

- لذتها الأولى في الوقوف على حقائق الأشياء وماهيتها وصلاح الحال فيها وحصول المطالب الروحانية والتصور الدائم والتصديق المستقيم الثابت واتصالها بالعقول الفعالة، وأن تتصف بالكمال الإنساني.
- اللذة الثانية فهي العلم بالمبدع الأول وشرفه وما هو عليه من الفضل والعزة العلو والكمال القرب الأول من الحق وجوهرها النفس الناطقة وأن الروحاني الواحد لا خلاف فيه وإن تنوعت الموضوعات فالجوهر واحد فلا خلاف بين العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية وهنا يقول ابن سبعين "بالجملة ما فرقه الموضوع عند الفلاسفة جهة النفس وفي الحقيقة لا جنس هناك ولا عدد ولا قيمة ولا زمان ولا مكان وإنما العبارة يضطر إليها لضرورة البيان بين المخاطب فنتوهم باللذة"[25]
- اللذة الثالثة هي معرفة الحق الواجب والوجود والسرور به والفناء في حبه واستحقاق آنيته لجميع الآنيات وهويته لجميع الهويات، فالغيبة عنها وعن جوهرها والحضور عنده وتقسيم الاتصال والمعراج ثم يظهرنا ابن سبعين بعد ذلك على أن السعادة عند الفيلسوف هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها، وكمال الإنسان لا يمكن إلا بصلاح عقله وعقله لا يصلح إلا بالعلم والجوهر بالعقول المجردة والسلوك إليها حتى يكون عقلا بالفعل وذلك إلا بالتمرن والجد والعزم والبحث ومعرفة الصنائع العلمية والعملية وفعل ما ينبغي كما ينبغي "[26]

إن ابن سبعين لا يقر بالذين قالوا أن النبي يستمد وحيه لطريق العقل الفعال فيكون في ذلك سعادته وقوله: " لقد غلط من ظن وقال أن اتصالها (النفس النبوية) بالعقل الفعال هو البعد والمعراج والوحي، وقال ما قال هيهات لو علم بالنبوة لم يغلط، وإنما يحكم بحسب مبادئه، وقال من سنة مذهبه، وقال ما ليس بحق"[27] وبعد ذلك يبين لذة المحقق ماهيته، ولم يعقل للإنسان هوية متممة إلا بالقرب من الحق الأول، وبقدر مرتبته في القرب ن الأول تكون سعادته، وحين تنتهي علمه تنتهي سعادته فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله واللذة لا تصح إلا بالسعادة ويشير "لا يتم القصد الأول الواجب الذي هو في الأصل في السعادة واللذة والذي فيه عقلت اللذة الروحانية وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو الخير المحض وهو السعد وهو اللذة وهو هو وكل شيء هالك إلا وجهه، وهو البدء الذي يلزم لكل موجود سواه"[28]

4- **التكليف بين الشريعة والحقيقة**: من المسائل المرتبطة ارتباطا وثيقا بمبحث الأخلاق، التي عرض لها ابن سبعين مسألة التكليف وما ستتبعه من الكلام عن الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب وابن

سبعين يعالج هذه المسألة بتأثر من غير شك بفكرته في الوحدة المطلق، فالله عند ابن سبعين هو الخير المطلق، وهو الوجود الواحد الحقيقي وما عداه من الموجودات الأخرى وهم على التحقيق، وهذا الأخير الخير المطلق لا يمكن أن تصدر عنه الشرور، فلا مجال للقول بوجود الشر، يقول ابن سبعين"كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت حمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله وجعل الخير في المحل والقصد الأول والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني"[29] المقصود باللواحق والمضافات الموجودة بالقصد الثاني بحكم مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة لا حقيقة لها إلا بالقصد الأول وكان وجودها الذي نعتقده نحن حقيقيا وجودا وهميا، كما يفرق ابن سبعين في مسألة الثواب والعقاب بين قصدين:

القصد الشرعي: يتضمن التفرقة بين الثواب والعقاب أو الخير والشر.

القصد العقلي :فلا مجال فيه للتفرقة بين هذه الأمور لأن الرحمة الإلهية يندرج تحتها الكل ويدخل فيها الجميع ويقول ابن سبعين "صح أن الرحمة هي الفاعلة ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، و بها يدخل الكل الجنة فإن الله لا يجب عليه شيء"[30] ويقول أيضا "هذا دخل الجنة بعمله، وهذا أعطى على عمله الصالح الدرجات السنية، وهذا جوزي بعمله وهذا من الأبرار وهذا من المقربين، إنما قصدنا بهذا القول كله القصد الشرعي، وإنما القصد العقلي رحمه الله هي الفاعلة وهي العامة وهي مهيأة للخير وقد جاءت للخير وقد عصمت من الشر وهي حفظت وهي هدت وهي أرشدت وهي هو ولا شيء مثلها"[31]

إن ما ذهب إليه ابن سبعين من أن "الرحمة الإلهية هي الفاعلة في الوجود، حيث تشمل المؤمن وتشمل الكافر، كما تتعلق بالمطيع تتعلق بالعاصي وبمقتضاها يدخل الكل الجنة، وسبب ذهاب ابن سبعين باعتبار أن الرحمة الإلهية سارية في كل الوجود وتشمل جميع الكائنات"[32] لقوله تعالى "ورحمت وسعت كل شيء"[33] بالإضافة إلى ذهاب ابن سبعين فتح باب الرجاء في الله حيث يقطن الإنسان من رحمة الله تعالى "قل لعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقطنوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه الغفور الرحيم"[34] ويضيف ابن سبعين إلى ذلك "تصور الرحمة الإلهية المطلقة لا يحدها شيء ومن ثم لا مجال للقول بأنها معللة بشيء جانب الإنسان وهذا هو الذي يقول به ابن سبعين وهو غاية في التأدب مع الله وليس فيه ما يتعلق من قريب أو بعيد بإسقاط التكيف"[35].

الأخلاق العملية وتجلياتها:

إن البحث عن الله يطيل العذاب فكيف يجب أن يكون الموقف ألقيمي، لذا "تعد الأخلاق حالة علم إذا أقامت على أسس ومفاهيم محض خالصة والخير هو المحور الذي ارتكزت عليه المفاهيم التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية مع اختلاف النظر في اعتباره بين المطلق والنسبي، والتمايز في تحديد طبيعته السببية أو الغائية فكان من النتائج ذلك تباين الفلسفات حيث يصل إلى حد التعارض الكلي، فالخير عند ابن سبعين خبر مطلق ميتافيزيقي في نهايته وهو غاية الإنسان حين يتشوق إليه وهو فيه ويطلبه ويعتبر ما نراه من خيرات مشخصة العالق الذي يحجب الأخلاق في نظرة العابرة"[36]؛ كان لابد تحديد غاية الأخلاق بالتحقق المطلق والأحكام التي تشكل جملة مذهب ابن سبعين في الله والإنسان والعالم وهي الزمرة العقيدية التي تشمل منظومته القيمة؛ فحكم القيمة يغدوا اعتقادا بالمعنى الدقيق "يغدوا إيمانا عندما لا يتناول قيمة متحققة مدركة بل قيمة ما تزال مثالية"[37] إلى جانب هذا الإيمان السبعيني الذي تمثله "جملة أحكامه تفيض المختزنات العاطفية ولواعج[38] النفس السبعينية بنوع من الحب الذي هو أساس مطلق بالذات وإرادة بلوغ الحقيقة في ذاتها شيء واحد فالذي أحبه أراد أن يوج، بل لم يلتمس الوجود في ذاته إلا بعد أن أحبه"[39] والاستمرار وتوكيد أن الإيمان الذي ينطلق منه ليس إيمانا بعيدا عن البرهان.

1- **السفر والوحدة:** حاول ابن سبعين وضع الوسائل العملية في السلوك لتحقيق تلك المثل الأخلاقية العليا التي دعا إليها، ويسمي ابن سبعين الطريق العملي للتحقق بالمثل الأخلاقية العليا بالسفر والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر وان يتحقق عمليا بالمثل العليا بما يصطنعه من رياضيات عملية إلا أنه لابد أن يتجاوزها إلى غاية تعد عند ابن سبعين أسمى من كل غاية أخرى وهي التحقق بالوحدة المطلقة وبذلك يخضع ابن سبعين الأخلاق العملية كما أخضع الأخلاق النظرية من قبل لمذهبه في الوجود.

يرى ابن سبعين "أن السفر ليس فقط وسيلة إلى التحقق بالمقامات والأحوال التي هي مظهر تكمل السالك من الناحية الخلقية عند الصوفية الخلص، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك مؤدي إلى التحقق إلى الوحدة المطلقة فالذكر عند ابن سبعين هو ذكر المحقق، ويكون في نهاية التحقيق بصيغة (لا موجود إلا الله)"[40]، وعند ابن سبعين (لا إله إلا الله) والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة.

وهكذا يفلسف ابن سبعين السفر أو السلوك فيجعل غايته الأساسية والميتافيزيقية وهي التحقق بالوحدة المطلقة، على حين أن الصوفية الخلص يجعلون غايته الأساسية أخلاقية على نحو ما يفهم من كلام للجنيد عن السلوك أوردها السهرودي البغدادي في عوارف المعارف "أكثر العوائق والحوائل والموانع في فساد الابتداء فالمريد

في أول سلوك هذا طريق يحتاج إلى أحكام النية وأحكام النية تنويعها من دواعي الهوى وكل ما كان للنفس فيه حظ عاجل حتى يكون خروجه (إلى الله) خالص لله"[41]

2- **السفر ومجاهدة النفس**: يبين ابن سبعين الأساس الذي تقوم عليه مجاهدة النفس عنده فالنفس عنده ليست خيرا محضا ولا شرا محضا، وإنما هي مركبة من الأمرين ومن ثم ينبغي على السالك أن يقهر جانب الشر في النفس وفي ذلك يقول ابن سبعين لمريده" وقل لجملتك يا مركبة بين الخير والشر والمفارق(النفس) وغير المفارق والسعيد والشقي ها وديني إن لم تفعلي تقابلك بطبيعة الخير وتندرج بالمفارق وتظفر بك بأمر السعيد فإني مجتهد"[42] ولكن ابن سبعين يفلسف هذه المجاهدة فيقول أن المجاهدة الحقيقية للنفس هي في إلزامها الإيمان بأن لا موجود إلا الله وفي هذا يخاطب مريده في (رسالة الفتح المشترك) قائلا "يا هذا غص بصر إدراكك عن غير الله، ثم قل لنفسك يا خسيسة المنزلة متى ثبت سواه تستري فيه وتغضي بصرك عنه هو الله فلا هو إلا هو لا يمكن غير ذلك"[43]

ويسمي ابن سبعين مجاهدة النفس على هذا الوجه من إلزامها بالوحدة إلى السفر[44] والمجتهد لنفسه بالمسافر وهو يجعل علم السفر موجودا في الشريعة بالقوة، ويقول "أن أحدا من علماء الملة الإسلامية لم يقف عليه ولا حصل الفرض المطلوب من علوم القرآن والحديث، وهو التحقيق وقد تمكنهم ذلك بفضل الله المودع في خزائن عنايته يظهر ذلك كله"[45] ويجعل السفر موصلا إلى علم التحقيق وبعد ذلك نهاية التصوف ويقول "التصوف تسعة أوجه بعدها حبل التحقيق وبعد الحبل نبدأ بعالم السفر وبعد السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين"[46]

يظهر ابن سبعين في رسالة الإحاطة على انه" لابد للمسافر من أن يخلص للأوهام العقلية، العلم، القياس، الحد، النفس، العادة، الإضافة، الزمان، المكان، فإن عجز (المسافر)عن دفعها قبل السفر ويسوف نفسه يخاف عليه أن يعذب عذابه في لظى أو في سفر"[47] وقد قسم الأسفار إلى:

- رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير إلى الله من منازل النفس بإزالة التكشف من المظاهر والاختيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو نهاية مهام القلب.
- رفع حجاب الوحدة عن وجوده الكثرة العلمية الباطنية وهو السير إلى الله في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية

- زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول على أحدية عين الجمع وهو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحادية، وهو مقام قاب قوسين وما بقيت الأثنينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية.
- الرجوع عن الحق إلى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة وصورة الكثرة في عين الوحدة وهو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع"[48]

3- **الشيخ المرشد:** حاول ابن سبعين من خلال طريقته "أن يخضع سفره لمشرف شيخ مريد كامل وعلى الطريق القريب المسافة الأمن من الآفات وهو الطريق الذي يطلبه السعيد"[49] بحيث أن الشيخ المريد[50] يدير أمر آخره المسترشد وبعينه عليها وفي ذلك يقول "وحبيبك (شيخك) من يدير أمر آخرتك ويعينك عليها ويذكرك بها ويهجرك ويصلك من أجلها"[51] ويقول أيضا" الحبيب هو الذي تتعلق به الإرادة وتنصرف إليه همة الحب وتميل إلى محبته تأكيد أو تقول الحبيب هو الذي غلبت صفاته على قلب المحب وانطبعت صورته فيه مجردة ومنعه ذلك الانطباع من قبول صورة غيرها ونقول" الحبيب الذي يمتلك حسنة وكماله قلب المحب وجملة عوالمه حتى يظهر الحبيب في ذاته وجملته"[52]

يقول ابن سبعين "ما أعظم الحكماء مشايخهم وفضولهم على أبائهم إلا لكونهم سبب الحياة الباقية والآباء سبب الفانية إلا إن كان الأب من كل الجهات "[53] المعنى من ذلك يقصد أن الأب والشيخ مرشدا في وقت واحد وعلى هذا الأساس فإن ابن سبعين وتلميذه شارح رسالة العهد يفلسفان العلاقة بين الشيخ والمريد على أساس الإيمان بالوحدة المطلقة وتحقيق هذه الفلسفة على الحقيقة التي قامت بها الكمالات كلها سواء الوجودية أو العرفانية.

4- **الذكر والمقامات:** يبين ابن سبعين أهمية الذكر من خلال قوله "إذا أهمل كان من أعظم سيئات المقربين ولا شيء عندهم أعظم من إهمال الذكر، وبالجملة لابد من الذكر وهو يتقدم ويتأخر ويقارن المقامات واللذات والأحوال والجميع"[54] ويتفق في اعتباره للذكر هذه الأمية الكبرى في السفر أو السلوك مع سائر الصوفية الذين اعتبروا الذكر عمدة الطريق إلى الله وبذلك يقول القشيري " الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل عمدة في هذا طريق ولا يصل أحدا الله تعالى إلا بدوام الذكر"[55] ويبين كغيره من الصوفية أن رياضة الذكر تستند إلى الكتاب والسنة، ويورد عديدا من الآيات القرآنية والأحاديث فمن الآيات التي يوردها وتستند إلى الذكر قوله تعالى "فاذكروني أذكركم"[56] وقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا"[57] ومن الأحاديث يذكر ابن سبعين قول النبي صلى الله عليه

وسلم "خير ما قلته أنا والنبيين من قيل (لا إله إلا الله) " وقوله صلى الله عليه وسلم "ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء الذهب أو الورق، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتدقوا أعناقكم ويضربوا أعناقكم قالوا بلى قال ذكر الله"[58] ويرى ابن سبعين "أن الذكر من الناحية الشرعية هو الصورة المقومة والمتممة لجميع الوظائف الشرعية والجدير بالذكر أن وصول الذاكر إلى الوحدة الوجودية المطلقة عند ابن سبعين وهو من الناحية النفسية تعلق شعور الذاكر المستمر بموضوع واحد يسمو عن عالم المادة وهو الله، أما فيما يخص المقامات فقد ذهب ابن سبعين إلى أن "الذكر بماهيته في كل المقامات من حيث هو جزء ماهيتها"[59]

5- **الخلوة والعزلة**: يرى ابن سبعين بأنها ضرورية هي الخلوة والعزلة متابع بما سبقه من الصوفية الذين نجد لهم منذ نشأة التصوف ويفرق بينهما حيث الخلوة عنده تعني الانقطاع عن الخلق وكذلك العزلة فهي مجرد إقرار النفس عن القبيح ولا تقتضي من المعتزل أن يترك صور الناس ويقول " فإذا ذكرنا صاحب الخلوة عظم الله الذكر تكبر الصحة ويصفر كل شيء عنده ويبصر الأشياء ساجدة خاضعة لله تعالى ويصيبه حال الإخلاص الذي إذا قام به أي مختلي تقر أمامه الكاذبة لأنه الإفراد المطلق"[60] ويقول أيضا " الخلوة[61] الصحيحة التي من أجل الله ينبغي أن نكون بالله والله و إلى الله ولا يوجد في المحل ذكر أحد غير الله وأيضا من ذكر يحسم أتعبته الحواس ومن كان كذلك مع نفسه أتعبته الأماني والأوهام ومن اعتزل عن ذلك وخلا بحبيبه وذكره أعانه الله على الجميع وملكه على الكل وبلغه إلى غاية أماله وبتسهيل لنفسه إلى قوله الله ثلاث فيتحقق بذلك وحدة الوجود"[62]

6- **الصوم**: يعد الصوم عبادة أخرى إلى جانب العبادات العملية اللازمة عند ابن سبعين وعند غيره من الفلاسفة وفائدة الصوم[63] عند الصوفية مثلها مثل عند ابن سبعين رياضة النفس الإنسانية لقول السهرودي البغدادي "آداب الصوفية في الصوم ضبط الظاهر والباطن وكف الجوارح عن الآثام"[64] ويقول ابن سبعين "وما تحتاج إليه أيضا وظيفة الصوم فإنه يحقق رطوبة الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب ويلين الأحوال المانعة من الشأن الموهوب، وتقل الحركة القوى الهيولانية وتستقيم القوى الروحانية وتركد الحواس الخمس وينام الجسم وتستيقظ النفس وتعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب"[65]

إن ابن سبعين كعادته يتفلسف بالكلام في الصوم ويجعله كغيره منتهيا إلى الوحدة المطلقة فيقول في ذلك "بالصوم يفارق المحقق العالم المجموع الكثير الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحدة، وتحد المجد المنتظم في شاهده، وإذا استعمله السالك على جادة المخلصين تتحدث الجلالة بمناقبه التي اشتهرت اشتهار الصباح ومكارمه التي عمت بل ستقع عموم المطر هبت به هبوب الرياح وكذلك لما يجعل الله فيه من الفضائل البسيطة

الخالصة العربية عن شوائب الاحتيال المقدر في مجموعها الذي يصح به صدق التحدي ولا يمكن فيه فعل التعدي كذا ويكون واحدا لأن مفهوم ما بسبيله (أي ما بسبيل الصائم) ماهية الوحدة والتوحيد والله لا يتكفل إلا لمن هو معه وهو أيضا و به ومعه الله يحرر لنا هويته عندنا فإنها (أي هويته) حدة بالنظر إلى ذاته والحمد لله وحده"[66]

7- **الدعاء**: يلزم التوجه إلى الله بالدعاء وهو بذلك متابع للصوفية الذي يصطنعونه في سلوكهم ويضعون له آداب وشروط معينة وفائدة الدعاء هو استعمال بعض الأمور لقوله "منها البركة والنفع المحض وهو كلمات يتحقق فيها رضوان الله ومن تقرب إلى المطلوب بما يرضاه نفعه ووفقه وقربه واصطفاه"[67] وهو التوجه إلى الله بالسؤال وقت الحاجة والاضطرار آملا في أن يقضي الله حاجة السائل، ويكتشف عنه الضرر الذي هو فيه، ولا معنى له عندهم، غير ذلك أما عند ابن سبعين فهو يجعله وسيلة إلى التحقق بالوحدة المطلقة.

8- **السماع**: يعد السماع[68] إحدى كلام الصوفية الذي يتبين عندهم على أنه يعين على الطاعات ويجنب الزلات وصفاء الواردات ويقوي الواحد في النفس أما ابن سبعين فيرى بأنه وسيلة من الأحوال تؤدي إلى حركة الفقراء في سلوكهم أي تلك الراحة التي تحدث في النفس فيقول "السماع يكون وقت الحاجة[69] والفضائل:

- أولها رد الفائت من الأحوال
- الثاني حفظ ما يحث الملكة.
- الثالث استحلاب[70] ما لم يفهم بالمدرك الفقير(العقل)
- رابعا حديث النفس بالأمر الذي لا من جنس ما يكتسب وخامته إحداث راحة للفقراء لأن القلوب في السماع منشرحة"[71]

إن نظرية القيم الأخلاقية السبعينية ترتبط نسقيا بمبحث الوجود والمعرفة، ذلك لأن الأخلاق عنده متوجهة في الأساس إل إثبات الوحدة المطلقة، الخير الأسمى الذي فيه وبه ومنه الكمال والسعادة والرقعة حسب اعتقاده.

خـــــاتمة:

إن حركة ابن سبعين لم تكن منعزلة من تيار الحياة العامة بل أن نقاط التقاء وابتعاد الواحدة عن الأخرى تتحول إلى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرس

مفكرنا حياته لتحقيقها وتأكيد وجودها وتبدوا آراء آخرون ومواقفهم حبا أو كراهية، أو نفورا ذات شأن لا ينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي تساعد في الإلمام بها على بناء الأحكام البديلة سلبا وإيجابا مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، فقد كان رحلة ذوقية مع النظريات الصوفية التي عاشت في تلك الحقبة كما كان ثمرة صحبة روحية لرجال التصوف الإسلامي في تلك الحقبة، ممن نسميهم الصوفية الكبار من هنا تعرفنا على الصوفي ابن سبعين حيث اشتغل على سبيل التحقيق فجاءت أفكاره بالدقيق من أهل الطريق الروحي عن طريق الأخبار والأولياء فجاءته من فيض[72] الجود الإلهي عناية، أخذت بيده إلى المعالي فوضع ضمن طبقة خلاصة خاصة، حيث تعالج موضوعا واحد بعينه وهو غاية مراتب السلوك والوصول والواصل إلى مراتب الكمال هو عند القوم، فكل من أولئك واسطة بين الله والعالم وقطب يدور عليه فلك العلم والأمر الإلهي، وكل من هؤلاء لكمال الذات الإلهية فكل منهم لا يخرج عن إطار الإسلام.

قائمة الهوامش:

1.ابو العزائم، مذكرة المرشدين، ص 102.

2.مُحَمَّد شرف، حركة التصوف الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، مج 1، 1986، ص250.

3.المرجع نفسه، ص 254 .

4.انا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: مُحَمَّد اسماعيل، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل بغداد، ط1، 2006، ص206.

5.المرجع نفسه، ص207.

6.سورة المجاملة، الأية 07.

8.سورة النحل، الأية 93.

9.الإسراء، الأية 57.

10.المائدة، الأية 54.

11.أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط3، مج1، 1992، ص210.

12.مُحَمَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ط1، ص134.

13. ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب، بيروت، ط1، 1973، ص387.
14. القشيري، الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص44.
15. ابو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص388.
16. الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص241.
17. الرسالة القشيرية، المصدر نفسه، ص242.
18. ابن سبعين، بد العارف، تح جورج كثورة، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ط1، 1978، ص27.
19. الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص241.
20. الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص284.
21. الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص241.
22. ابن سبعين، الألواح، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص180.
23. المصدر نفسه، ص179.
24. المصدر نفسه، ص179.
25. ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص108.
26. المصدر نفسه، ص108.
27. المصدر نفسه، ص109.
28. الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص130.
29. ابن سبعين، بد العارف، المصدر السابق، ص109.
30. ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص245.
31. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
32. المصدر نفسه، ص244،245.
33. مُحَمَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ط1، ص263.
34. الأعراف، الأية 156.
35. الزمر، الأية 53.
36. المرجع السابق، ص264.
37. مُحَمَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، المرجع السابق، ص264.

38.أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط3، مج1، 1992، ص54.

39.لواعج: الهوى المحرق (المعجم الوجيز، ص558)

40.المرجع نفسه، ص55.

41.أبو العلا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني 1973. ط 1، ص409.

42.شهاب الدين السهرودي، عوارف المعارف، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ج4، ص412،413.

43.ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص270.

44.احمد فريد المزيدي، موسوعة مصطلحات ابن سبعين، دار الكتاب ناشرون، ص216.

45.السفر: من آداب الصوفية محبة السفر وصحبة الغرباء لقول سفيان الثور" وجدت قلبي يصلح بين مكة والمدينة بين قوم غرباء وأصحاب هباء" والمقصود بذلك هو السير نحو الحق بالذكر (حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1987، ص209):

46.ابن سبعين، مجموعة رسائل ابن سبعين، تح عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص186،187.

47.الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص209.

48.ابن سبعين، الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958، ص467.

49.ابو الوفا التفتاراني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المصدر السابق، ص415.

50.ابن سبعين، رسالة العهد، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص67.

51.المريد: هو الذي عرف جلال الربوبية وما لها من الحقوق في مرتبة الألوهية على كل مخلوق وأنها مستوجبة من جميع عبيده دوام الدؤوب بالخضوع والتذلل له (أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، دار قباء، القاهرة، 2000، ص87.

52.ابن سبعين، رسالة العهد، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص2.

53.رسالة العهد، المصدر السابق، ص74.

54.ابن سبعين، الألواح، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، ص152.

55.الرسالة النورية، المصدر السابق، ص93،86.

56.الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص101.

57.البقرة، الأية 152.

58.الأحزاب، الأية 41.

59.الرسالة النورية، المصدر السابق، ص83.

60.الرسالة النورية، المصدر السابق، ص104.

61.الرسالة النورية، المصدر نفسه، ص99.

62.الخلوة: يدل على العزلة عن بعضهم البعض، وقيل الخلوة من الأغيار والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشتغل عن الله، فالخلوة كثيرة الوجود ويقال العزلة أعلى منزلة من الخلوة (رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1، 1999، ص155)

63.الرسالة النورية، المصدر السابق، ص100.

64.الصوم: إشارة عن الإمتناع عن إستعمال المقتضيات البشرية ليتصف بالصفات الصمدية فعلى قدر إمتناعه تظهر الصفات الحقيقية (ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004/1425، ص257)

65.السهرودي، عوارف المعارف، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ج3، ص238.

66.ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص142.

67.ابن سبعين، مجموعة رسائل ابن سبعين، تح عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص143،142.

68.رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص188.

69.السماع: يطلق على المجلس الذي يجتمع فيه الصوفية للذكر والإنشاد وهو عندهم الإستحمام من تعب الوقت وترويج عن النفس، كما قيل يذكر عند سماع القرآن من قبل السالك ليحصل المجاهدة (معجم الصوفية، المرجع السابق، ص215)

70.أحمد زورق، قواعد التصوّف، تح عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424\2003، ص102.

71.استحلاب: استحلب الشيء أي إستدره (المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1، 1400\1980، ص166)

72.رسائل ابن سبعين، المصدر السابق، ص186.

73.الفيض: وهو ما يفيده التجلي الإلهي، فإن ذلك التجلي هولاني الوصف ويتعين حسب المتجلي عنه (موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص236)

قائمة المصادر والمراجع:

القران الكريم

1- ابن سبعين، الإحاطة، نشر عبد الرحمن بدوي، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958.

2- ابن سبعين، الألواح، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين. الدار المصرية، القاهرة، 1973.

3- ابن سبعين، بد العارف، تح جورج كثورة، ط1، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، 1978.

4- ابن سبعين، رسالة العهد، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين، الدار المصرية، القاهرة، 1973.

5- ابن سبعين، رسائل ابن سبعين، تحقيق احمد فريد المزيري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

6- ابن سبعين، مجموعة رسائل ابن سبعين، تح عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة. 1973

7- ابن سبعين، الرسالة الرضوانية، تح عبد الرحمن بدوي، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين.

8- أبو العلا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

9- أحمد زورق، قواعد التصوّف، تح عبد المجيد خيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

10- احمد فريد المزيدي، موسوعة مصطلحات ابن سبعين، ط1، مج1، دار الكتاب ناشرون. بيروت- لبنان.

11- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط3، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، مج1، 1992.

12- انا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: مُحَّد اسماعيل، رضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2006.

13- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي، دار قباء، القاهرة، 2000.

14- حسن الشقراوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، 1987.

15- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، 1999.

16- السهرودي، عوارف المعارف، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ج3.ج4، دار المعارف، القاهرة.

17- القشيري، الرسالة القشيرية في عالم التصوف، تحقيق معروف رزيق، ط2، دار الخير بيروت، 1995

18- مُحَّد شرف، حركة التصوف الإسلامي، ط1، مج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986

19- مُحَّد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990.

20- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ط1، جمهورية مصر العربية، 1980/1400

21- ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ط1، دار الجيل، بيروت، 2004/1425.

بحثا عن فيلسوف الخواء في خطاب ما بعد الحداثة،

"قراءة في كتابة إميل ميشال سيوران الشذرية"

د. سليم سعدلي (جامعة برج بوعريريج/ الجزائر)

مخلص:

عاش سيوران في مرحلة تتحدث عن الحداثة، وما بعد الحداثة، فهو الابن الشرعي لانهيار البنى التقليدية للفكر الغربي، وتفكك عصر الحكايات الكبرى، وربما هو الوارث شبه الوحيد لـ «فيلسوف المطرقة» فريدرك نيتشه، اختار الابتعاد عن زمانه، وعن الزمن. سعى إلى تحطيم المعنى من أجل خوض تجربة اللامعنى، أعلن أنه ضد الفلاسفة وضد المنظومات الفلسفية والمقولات، كما أنه ضد المفكرين الذين ينطلقون من الاقتباس والاستشهاد. وفضّل **شكل الكتابة الشذرية**، المقطعية التي لا تخلو من الحكمة المختزلة، إنه ينتمي إلى تلك الكتابة التي تمتدح الأنانية لا التضحية وتمجد الانتحار على الاستمرار الساذج في الحياة، وتضع متعة الهدم والتفكيك مقابل متعة البناء والتركيب، لتبدو كأنها نشيد للعزلة وليس للاحتفال بالجمهور، إنها تهكم متعمّد من العقل الوثوقي والعقلاني وامتداح مطول للجنون والهذيان. لذلك فهي كثيراً ما تبدو، كتابة لاذعة متهكمة، تسخر من كل الأكاذيب الكبرى التي أنتجها العقل البشري.

تواجه الكتابة الشذرية في "**خطابات سيوران**" السؤال الأصعب المتعلق بالذات التي يرافقها شبح العدمية، وآليات الشذرة التي تمثل لنا إكراهات الوجود، وسنحاول أن نكيف النص الإبداعي الشذري في ضوء مجموعة من الآليات، التي يتم تحديدها منهجيا من خلال تركيزنا على بعض مؤلفاته.

Abstract:

Cioran lived on stage talking about modernism, postmodernism, is the legitimate child of the collapse of traditional structures of Western thought, the disintegration of great tidbits era, it is probably the only semi heir of «philosopher hammer» Frederic Nietzsche, away from his time, and about time. He sought to destroy the meaning to otherwise meaningless experience, it was announced that against philosophers and philosophical systems against citations, as that against intellectuals from the quote and citation.

And thanks to the form of writing alshzerih, CT, which is devoid of wisdom's shorthand belongs to those writing in praise of selfishness does not sacrifice, and readily desorb d suicides continue Rube in life and put fun demolition and disassembly for fun

construction and installation, to look like a hymn of solitude and not To celebrate the public, it's a deliberate flippancy of mind and rational alothoki and verbose praise of madness and delirium. So they often look, write scathing sarcastic, mocking all the big lies produced by the human mind.

Facing alshzerih in writing "letters Cioran" big question on self accompanied by ghost of nihilism, the nugget mechanisms that represent us constraints exist and we will try to adapt the creative text alshzeri in light of a series of mechanisms, which is determined systematically through our focus on some works.

تمهيد:

كتابة الشذرات التي امتاز بها الفيلسوف الفرنسي إميل سيوران[1] عبارة عن تأملات ماورائية صارمة حول الحياة، وتعبير شاعري عميق عن تجارب ذاتية وموضوعية وفنية، كما أنها بمثابة جمل أو ملفوظات أو مقاطع، وهي كذلك متواليات مقطعية منفصلة عن بعضها البعض، بيد أنّها قوية وجذابة، تحمل صورا دلالية عميقة قائمة على الانزياح والمفارقة والسّخرية والإيحاء والعصف الذهني، ويتميز تتابع هذه الشذرات في حركة ما بعد الحداثة بإيقاعية سريعة قوامها: الحركة والدينامية المستمرة. ومن هنا، فالشذرات هي كتابات ممزقة ومتفرقة تبدو أنها ضد النسقية التي تميزت بها البنى الفكرية التقليدية، وضد النظام النصي الصارم، "محكومة بتدفقات مقطعية لاتروم إلا الكلمة المواتية اللازمة، والبلاغة المقتصدة المصادمة"[2]. وتستعمل غالبا الشذرات بمثابة سلاح هجائي ضد الزمن الراهن، روحها هي روح التمرد والاختلاف، والتفكيك وتعمل على الهدم والتقويض. إنّها كما قال نيتشه: "فن الخلود" وتظهر الشذرة في المجتمعات المضطربة التي تعجز كل الأنساق عن فهمها، وتخاف الاقتراب منها، ويملك **الشاذر** طبيعة مقاتلة لمقاومتها، فهو لا يخاف الصراع، بل يعمل واعيا على إشعال فتيله، وهو المعارض الأبدي بامتياز، أو كما قال عنه شليغل: "يوجد دائما في وضع هجائي"[3].

ويرى شييرون بأنها ترجمة لحالات انفعالية، أو إن شئت فهي لا تولد أبدا من تلقاء ذاتها. إنّها في غالب الأحيان خاتمة تحليل أو فكرة مكتوبة توفر على القارئ عناء التفكير فلا تعبر إلا عن خلاصة ما يبثه الفكر، لذا لن تجد أي فيلسوف جدي كأرسطو أو هيجل يكتب شذرات، أما نيتشه فكان يفعل ذلك بسبب مرضه[4].

وهناك مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين وظفوا الشذرات كبلانشو وباسكال وجراسيان، ونيتشه في كتابه: "هكذا تكلم زرادشت"[5]، ومنتاني في مقالاته وفاليري، وورلان بارت، والبلغاري إلياس كانيتي كما في كتابه: "شذرات"، وكافكا وغيرهم. ويقول شييرون في حق الكتابة الشذرية: "في ما يخصني، حبي للتعبير المرح الخفيف الظل وللاقتضابية والاختصار، هو الذي يدفعني إلى تبني الخطوة التي تحدث عنها، وهذا الصنف عموما يعبر عن الإنسان في لااستمراريته وهشاشته.

ومن ثم، يؤكد شييرون ذلك بقوله:" التناقض ملازم للحياة نفسها، وبالتالي، لا أعيره أي انتباه في كتاباتي، أما التكرار، فإنّه تأكيد وتعبير عن حالة ثابتة أو وسواس. إني من هؤلاء الناس الذين يتلقون الحياة كوسواس"[6]. ويعني هذا أن شييرون يكتب أفكاره التأملية والفلسفية في شكل مقاطع وتفاريق وشذرات تتحرر من كل مقومات الفلسفة النسقية القائمة على صرامة الحجاج الفلسفي وضوابط التحليل المنطقي الاستدلالي.

وكان لهذا النموذج الخطابي الموسوم بالشذرات مكانة في كتابات إميل سيوران التي تشكل ثورة فكرية تعانق ما بعد الحداثة في أبعادها. إنّه بديل خطابي يريد من خلاله نقل النص إلى الإختلاف في الدلالة والشكل، أما التّصور الذي يُقيمه للعالم فَعمل على خلق مجال مضمر يقع بين النص والذوات المضمنة مرجعياً والذات القارئة.

لكننا في تحليلاتنا اللاحقة سنهتم بالآليات التي تفرضها خصوصية النص الشذري، ولا ندعي فيه تمام التحليل، فسيظلّ مجالاً لافتراضات شتى وعرضة لتحليلات لا حصر لها.

1–آلية الموسيقى وخلود الجسد:

ونحن نقرأ الكتابة الشذرية في كتاب:" **المياه كلها بلون الغرق**" نشعر أن إميل سيوران فيلسوف الحياة والموت المرتد يميل إلى ترسيخ سؤال مفاده: هل فشلت الفلسفة بالصمود في وجه الموت؟ يلتفت إميل سيوران عبر تأمّلاته الطويلة حول الولادة، والوجود، والفناء، متسائلاً ما إذا كان بإمكان الموسيقى إنقاذنا من اليأس الذي ينتابنا عندما نواجه ساعاتنا الأخيرة، فقد عُرف عنه تعظيمه للموسيقى، حتى على حساب الفلسفة التي درسها ودرَّسها، فيقول مثلًا:

"ولماذا نعاشر (أفلاطون) إذا كان أي ساكسفون[7] قادرًا هو أيضًا على أن يكشف لنا عن عالم آخر"[8]. فالموسيقى إذن قادرة على الكشف عن عوالم أخرى، غير تلك التي نقدر على الكشف عنها في حياتنا. فالمحاكاة الصوتية للوجود هي ذلك اللغز المنشور اللانهائي المرئي والمستعصي على المِسك، حين يحدث لنا أن نمتحن فتنته، يصبح حلمنا الوحيد أن نُحَنّط في آهة[9].

تعتبر الموسيقى في نظر سيوران "**ملجأ الأرواح التي جرحتها السعادة**"[10] فهي بمثابة قنوات تواصلية ووسائل تعبيرية تحاور الذات، بحيث إذا كنا قد تعودنا في تحليلاتنا أن نهتم بالفلسفة والفكر للترويح عن كلل الذات، فإننا لم نكتسب بعد قناة تواصلية فاعلة منفتحة على شبح الموت تندرج ضمن الموسيقى التي يختارها سيوران كبديل عن الفلسفة.

إنّ أي نغمة مويسقية سواء أكانت نغمة أم مكتوبة في هذا العالم المخيف تهدف إلى تحقيق التواصل والتفاعل، فوظيفة المويسقى الأساسية هي التعبير عن الأحاسيس وتبليغ الأفكار من الذات إلى الآخر، فالمويسقى بهذا الاعتبار وسيلة للتفاهم بين البشر وأداة لا غنى عنها للتعامل بها في حياتهم[11]. وهناك مويسقى غير لفظية يستطيع أن يتواصل بها الإنسان ويتفاعل مع العالم بأسره بل وتكون نغمات عالمية تسمو على "النغمات اللفظية" التي تختلف حسب الأقوام، **كنغمة باخ** كقول سيوران: "**إذا كان ثمة من هو مدين بكل شيء لباخ**[12]**، فهو الله**"[13] والتي تظهر ملامحها في نصوص الكتابة الشذرية.

ونظراً لكون أوجه ومجالات الموسيقى غير اللفظية كثيرة ومعقدة يكفي أن نذكر منها على سبيل المثال: **السَاكسُفون**، فاشاراته الخارجية ذات دور حاسم في التواصل، فهو أساس الانطباع الوحيد الذي يضفي على هشاشة الجسد ما يطرد مخالب الموت، لكون الجاذبية الجسدية وعناصر الإثارة من أهم المثيرات المكونة لمظهر الإنسان من إشارات وحركات وما يندرج ضمنها من إيماءات، ولافتات وحركات السمع التي تعانق الكينونة[14].

ولعلّ من بين أهم مؤشرات التعبير الشذري في خطابات سيوران والتي تحتل مكانة هامة، نجد "**الجانب المويسقي**" الذي يصير نسقاً للتفكير في أداة معرفية واكتشاف العالم والنفاذ إلى كنه الآخرين، إنّه مرآة عاكسة وملجأ للأرواح الجريحة التي يحدق بها الموت ولكن الموت[15] بهذه الطريقة هو استسلام أسهل من أن يقبل به من كان مثل **سيوران**، لذلك فهو يكتب كي يموت على طريقته هو، بإستطيقاه هو، عابثا بالفلسفة النسقية

خصوصا ساخرا من الفكر في صرامته البهرجيّة، آخذاً من الشعر والموسيقى جوهرهما المشترك: الومضة والاشراق..."[16].

فإن عُدنا إلى كتاباته حول الموسيقى، سنجد أنّه احتفى بهذه الأخيرة كما لو أنّها الحياة نفسها بالنسبة إليه، هنا بعض شذراته حولها:

(لما كنت قد ولدت بروح عادية، فقد طلبت روحا أخرى من الموسيقى. كان ذلك بداية مآس لم أكن أجرؤ على تمنيّها...". " لولا عبث الفلاسفة لقامت الموسيقى مقام الفلسفة ولكانت من ثم فردوس البداهات غير المعبر عنها...". " بتهوفن أفسد الموسيقى: أدخل عليها اللحظات المزاجية سمح بتسلل الغضب...". " لما كنت بلا دفاع ضد الموسيقى فقد توجب عليّ أن أستسلم إلى استبدادها، وأن أكون حسب مشيئتها، إلهًا أو ثوبا رثا".

"مرت بي لحظات كنت خلالها أستعبدُ وجود أبدية في وسعها أن تفصل بيني وبين الموت ومن ثم كنت أفقد كل خوف من الموت، حدث الأمر نفسه مع كل موسيقى. مع الموسيقى كلها. "كم أود لو مت بواسطة الموسيقى عقابا لي على شكي أحيانا في جبروت قدرات الحياة الشريرة ". "اللانهائي"الراهن"، الذي تعتبره الفلسفة غير معقول، هو حقيقة الموسيقى وماهيّتها)[17].

ليست الموسيقى إذن في هذه المقاطع الشذرية، كقوله: **لما كنت قد ولدت بروح عادية فقد طلبت روحا أخرى من الموسيقى... لولا عبث الفلاسفة لقامت الموسيقى مقام الفلسفة ولكانت من ثم فردوس البداهات غير المعبر عنها**، سوى وسيلة من وسائل تواصل الجسد مع الوجود بعيدا عن مثالب الانتحار، أو كما وصفها سيوران أحد ألسنة الذات تخاطب ما هو صميم وحميم في الإنسان يعبر بها عن أغراضه ومقاصده، إذ تنمو سيرورة الجسد التي لا تخلو من التمرّد، متوسلة بالموسيقى كأداة للتواصل غير اللفظي، فهي تصل إلى منطقة غائرة العمق، إلى الحد الذي لا يستطيع حتى الجنون نفسه التسلل إليها. من أجل تفعيل خاصية تحويل ليال الأرق إلى وسيلة للمعرفة تنتجها الموسيقى[18]، كحركة آلة **السَاكسُفون** وقدرتها على كشف العالم الآخر، بالنسبة له تساهم في تجسيد البعد الجمالي، فإيقاعها منظومة من النغمات يقف فيها الجسد وقفة صامتة بعيدا عن الانسلاخ الروحي، "لأن الأرق الذي يعتري الجسد وعيّ مدوّخ قادر على تحويل الفردوس

إلى غرفة تعذيب"[19]، وبالتالي فالموسيقى حركات تعبر عن معنى وظيفة التواصل والتفاعل مع العالم.

ونحن لو تتبعنا الإشارات الشذرية كما في قوله: "**مرت بي لحظات كنت خلالها أستعبدُ وجود أبدية في وسعها أن تفصل بيني وبين الموت ومن ثم كنت أفقد كل خوف من الموت حدث الأمر نفسه مع كل موسيقى. مع الموسيقى كلها، "كم أود لو مت بواسطة الموسيقى عقابا لي على شكي أحيانا في جبروت قدرات الحياة الشريرة "، " اللانهائي"الراهن"، الذي تعتبره الفلسفة غير معقول، هو حقيقة الموسيقى وماهيّتها"**، لرأينا بأن الحدث السّردي لهذه الشذرات ينمو سرداً جسديّاً مفعما بأبدية في وسعها أن تفصل بينه وبين الموت، إذ عدم اعتماد الشاذر على تجربة الكتابة[20] في مواجهة فكرة الموت "أي الانفصال اللفظي" جعله بالضرورة يعتمد على "الاتصال الموسيقى"كآلية لنمو حركة الذات أمام جبروت الحياة الشريرة وإلاّ فانعدام الموسيقى في هذه المرحلة التي عاشها سيوران يعني موت الجسد الذي أنهكه الأرق، فالروح تنتعش بنغمات تحيلنا إلى رحاب الأبدية المفقودة، فأصبح لدينا اتصال غير لفظي بلغة النغمة التي تصدرها آلة **السَاكسُفون**، تنمو بتعاضد الجسد مع خلود الروح بعيدا عن تجربة الكتابة التي اعتبرها تجربة عديمة الجدوة.

بناءً على ما سلف فالشاذر هو العمق الحركي لمشهد الشذرات التي تصور روعة الموسيقى وخلودها في عبارات تلخص غرابة هذا العالم الذي لم يستطع سيوران احتواءه؛ حيث تتحول هذه الشذرات إلى أداة تواصلية تصور عظمة الموسيقى عند أمثال هؤلاء طافحة بألوان من الحساسية السّاخرة التي لا تكف عن توجيه اللّوم والانتقاد تجاه هذا السقوط الذي يعصف بكينونته الذات التي رسمت لنا مشهد الكتابة كانتحار مؤجل بغض النظر عن الموسيقى التي عدها في هذه المرحلة الصعبة التي شهدت حياته الشعلة التي يحملها موسيقار العدم ليحن الى ما قبل النشأة.

- **2–لغة الخواء ومساءلة الإنسان:**

- **أ–رفض الشهرة:**

يتصادم الإرث الشذري الذي ترسمه لنا "الكتابة عند سيوران" بشدة مع "رؤية سارتر لعالم الكتابة وعلاقته بالعالم الخارجي"الجمهور"، وإذا كان سارتر قد رفض نوبل لأسباب سياسية وصنع ابراهيم رفض جائزة الدولة التقديرية في مصر. فإنّ سيوران أصيب بإحباط نفسي كبير في 1988 حين أعلن أنه سينال جائزة بول

موران فأعلن هو بدوره عن رفضه لهذه الجائزة، لأنّ أي جائزة تحط من منزلة الكاتب وتعمل على تدجينه وتطويقه بالمعجبين والمعجبات وهذه أفضل طريقة لتدمير المشروع المعرفي للكاتب اي كاتب. هذا كان رأي سيوران دائما؛ أي زهد لدى سيوران؟ وأي حرص على الكتابة؟ كم يخاف **سيوران على سيوران من سيوران؟** أي درس في المعرفة يمنحنا هذا المجنون الناصع الصاهل في ظلمات بريّة القرن الحادي والعشرين؟ فهو القائل: لايهتم بي إلاّ من كان به بعض من مس[21].

هكذا تجلت شهادات سيوران خاصة على المستوى النفسي للإنسان المرتبط بعالم حسي وهمي زائل، وعلى ما يبدو يرى أن بنية الاعتراف الذي يبديه الناقد أو القارئ آلية مواتة لاشعوريا على حد تعبيره: " **كل تعليق على كتاب هو سيء في اللاشعور، لا ينبغي الكتابة عن أحد، أبدا، لقد اقتنعت بجدوى هذه الفكرة إلى درجة أنني كلما ملت إلى فعل ذلك، كانت فكرتي الأولى أن أهاجم الشخص الذي سأكتب عنه، حتى وإن كنت معجبا به**"[22].

وعليه تكون آلية إلغاء الثناء الكتابي الذي نصادفه بعد أي إصدار إبداعي معانقة للجمالي من الناحيتين النفسية والروحية، وهذا ما أشار إليه مترجم الكتاب في قوله: "وللخروج من هذا المأزق؛ أي عدم التعريف بالكاتب وتقديم أفكاره، التجأ الناشر إلى أسلوب آخر: أن يجعل المؤلف يتحدث عن نفسه من خلال ملحق يضم مقتطفات من الحوارات التي أجريت معه على مر حياته"[23]، وأن الحقيقة المبتغاة لمعرفة القيم الإنسانية للمفكر ليست في إستفزاز المكتوب والتنقيب في أغواره البنائية وزلاته كما يحلو للقارئ، وليس صحيحا أن نعتبر الكتابة كتلة من المعاني الزائدة، فهي تظلّ تحت قضايا المسكوت عنه، أو ما لا يسمح البوح أو التفكير به[24].

يحاول سيوران من خلال كتابته الشذرية أن ينتقد رأي الجمهور الذي يعتبر الفكر والفسلفة منبع الفضيلة، وترتب على ذلك تعزيز مكانة المفكر بجوائز قيمة يحتفي بها الجمهور على حساب الجسد الذي يعاني من أزمة وجودية لا ترده الجوائز إلى محور كينونته؛ حيث أصبحت الروح العميقة التي يبقى القارئ بعيداً عن استنطاق كُنهها موطن التسامي والفكر ورمز اللامتناهي على حساب العقل المقابل(الآخر) الذي أصبح نفاية للمكبوتات ومنبت الدوافع والغرائز النفسية التي لا تخلو من العداء الذي يضمره الإنسان لأخيه الإنسان.

وهو بهذا المعنى تكون "الكتابة عن أحد" عكس ما يظهر لنا، فحسب سيوران في شهادته: **"كانت فكرتي الأولى أن أهاجم الشخص الذي سأكتب عنه، حتى وإن كنت معجبا به"**، لا تخلو من دنس ومأوى للألم والمرض والرغبة في كسر كيان الكاتب. لقد تعمقت القطيعة بين عالم سوداوي يمثله الإنسان الفاقد لتوازنه البيولوجي، وعالم فضيلة تمثله الروح الفلسفية الخانقة وسط هذا الزحام الوجودي، حتى استبطن سيوران داخله كفعل مشين يهاجم ولو كان معجبا بغيره. يجب أن يحذر غوايته ونفسه التي لا طالما اختارت الابتعاد عن كل ما يستهوي الآخر، لأن الروح العميقة هي وحدها الجديرة بالاهتمام نظراً لكونها راعية الأسرار القدسية واللذة الحقيقية، أما المتلقي فهو مجرد مثوى لنزوات الحياة عابرة، منحلة، بينما الروح لا تبلى ولا تتبدد فهي الأصل الذي لا يتعطل[25].

إنّ هذه الثنائية تضع هوة ضخمة بين الأنا الكاتبة والذات المتلقية، وتجعل للأنا الثانية وجوداً مستقلاً، ولكنه محقر وتابع، بينما تمرح الذات المفكرة في شكل مطلق، فهي تحت وصاية "النظام الكوني الإلهي"[26].

إنّ الفكر بالنسبة لفلاسفة العقل يستقل كليّاً عن أحكام الآخر، إنّه يتأسس على الحقد الدفين لأخيه المفكر، أما أحكام المتلقي فهي مهيأة للحقارة إنّها حقيقة طارئة غير جديرة بفلسفة سيوران العدمية والذي يملأ خواء الكون برمز الخواء. فالإنسان عنده هو كيان تتجاور فيه الروح المتلقي، فهي لا تستمد معناها إلاّ من ذاتها أو محاورتها على حد تعبيره، والجسد الثاني أو بالأحرى المتلقي آلة يمكن اختزالها في بنيتها العضوية التي لا تخلو من آثام النفس.

ب–نبذ الذات عن طريق فعل الولادة:

يقول سيوران على لسان أمه: **"لو كنت أعلم ما كان سيصير عليه حالك لكنت قد أجهضت وارتحت"**، ويقول في شذرات أخرى: **"ليتهم يدركون السعادة التي يدينون لي بها أولائك الأبناء الذين لم أرغب بمجيئهم إلى هذا العالم"، "لا شيء يثبت أننا أكثر من لا شيء"، " وعيت منذ زمن ان مكاني ليس هنا، وانه ليس بإمكاني ان اتلاءم ابدا مع دنيا الارض"، "لماذا كل هذا لأني ولدت"**[27]. لا يوجد هُناك مايصف شعوري تجاه هذا المقاطع الشذرية سوى هذه المقولة لنزار قباني:

فإذا وقفتُ أمامَ حسنكِ صامتاً ... فالصمتُ في حرم الجمال جمالُ.

قد يتساءل القارئ: أين المفر ياسيوران من مثالب الحياة، كل عباراتك تأثرنا إلى حدِ التوحد مع كُلِ حرف وكلمة، كل الذين قرأو لسيوران قد تجتاحهم عاصفة التشاؤم ولكن كلماتهُ المتشائمة تلك أمدتهم بكثيرٍ من الحياة، رغم أن نظرة الفيلسوف "سيوران" سوداوية للحياة إلا أنّه قد يغمر القارئ بسعادة تجعله يتفائل أكثر، مثال: عندما تشاهد فلماً تدفعك أحداثه للحزن والكآبه ولكن إخراجه رائع حتماً ستستمتع بالمشاهده!... وهذا حال القراء مع فلسفة "سيوران"[28].

لقد كانت كل هذه الصرخة الوجودية نقطة انطلاق خطابات سيوران الشذرية التي يعثر عليها القارئ في ثنايا كتاب "**مثالب الولادة**"، يعرض مساوئ الولادة التي يراها على لسان أمه ندامة وشقاء، إذ بدأ في تفكيك هذه الثنائية(الولادة: كرها/ طوعا) وتعريتها بسخريته السوداء الكاشفة عن معاناة الإنسان في حيز هذا الوجود، فأكد على حد تعبيره: "**ليتهم يدركون السعادة التي يدينون لي بها أولائك الأبناء الذين لم أرغب بمجيئهم إلى هذا العالم**" أن تلك الفئة من الأولاد التي لم يساهم سيوران في انجابها سعيدة ولو على المستوى الميتافيزيقي كما لا يمكن الفصل بين الواقعي والغيبي في الفكر الإنساني من ناحية، إنّه يسعى لخدمة الميكانيكية العضوية[29] ولذلك فإنّ ما يجب القطع به أنه لا تفاضل بين الروح التي ترى المستقبل بعين الإستشراف والروح التي تنظر إلى الواقع بعين الآنية، فهما زوجان لا ينفصلان وحاضران على الدوام في الفكر والممارسة والخطاب والوجدان[30]، يرادف ما ذهب إليه "لويس فانسان في قوله:" إنّه بسبب عجزه عن فعل شيء، لم يعد موجودا بالنسبة لنفسه، وكذلك الأمر بالنسبة للأخرين، لأنه يواجههم بعجزه، لاشيء يمكن فعله إذا لم يعد شيء يمكن فعله"[31].

لذلك يرى سيوران أنّه كلما تحركت عقدة الأم فإنّ وعي النفس يسلم نفسه لفحوى مقولته: "**لا شيء يثبت أننا أكثر من لا شيء**"، وذلك لكي يلبي الآخر(الأم) تعطش الانتقام اللاوعي بمعنى يحرض اللاشعور رعشة الأمهات إزاء الولادة، إنّه التمزق الوجودي الذي يبحث عن تأسيس التوازن بين فعل الولادة والإنسان.

وبعد تأكيد سيوران على ذلك اللاشعور الذي يعتري الجسد والعقل، يضع الجسد في خانة المثالب، ويجعل من العقل المطرقة الوحيدة التي يمكن من خلالها الصمود أمام هذيان الجسد الذي يزج بالبراءة يوما بعد يوم في سجن العالم السوداوي، كما توضحه هذه الشذرة "**وعيت منذ زمن أن مكاني ليس هنا، وأنه ليس بإمكاني أن أتلاءم أبداً مع دنيا الأرض**" "**لماذا كل هذا لأني ولدت!**". فالإنسان بجسده المثقل وجوديا كما

هو ملاحظ في "الكتابة الشذرية" هو ما يستحق الاهتمام والرصد؛ حيث يجب أن يعبر بكل حرية وبكل تلقائية ومن دون موانع أو قيود؛ لكي يتجلى المسكوت عنه وتظهر الحقائق دون زيف، وهذا ما تحتاج إليه نفسية سيوران القلقة والتي زادت قساوة الأم من حدّة نزيفها، " إنّ التجربة الأشد مباشرة للإنسان تبين لنا أنه يكون على ما يرام في عالم طبيعي، جسم بين الأجسام مصاغ بالطريقة التي صيغت فيها الوقائع التي تحيط به، فإنّ السمة الأولى للجسم الإنساني هي أن يحتل مساحة في هذا الوجود، وهو ما يترجم بعابرات المكانية، فالإنسان يقابله المكان الذي يلد فيه وتظهر رغباته واحاسيسه، ولكنه يظل في منطقة حدودية بين الكون والملكية"[31]، لذلك يرى سيوران فائدة تغييب فعل الولادة، بل يجب أن يصبح الإعتقاد بالعدمية الهامدة هو الأساس وهذا من شروط **ما بعد الحداثة** التي تدعو إلى تحرير الإنسانية من خلال تطبيق العقل في الممارسة الاجتماعية, " فما بعد الحداثة تعني تكاثر وتزايد العلم والتقنيات خلال التصنيع وإدارة كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية بالآلة والاستغناء عن الإنسان"[32].

وفقا لوجهة نظر سيوران فالتخبط في شرك الولادة هو الخوف من المستقبل القادم الحاضر في بؤرة اللاوعي، كي لا يغيب التفكير في القادم والشائك والمنطوي لمقولات غريبة لا تخلو من العدمية ومن آثار فلسفة نيتشه.

فاللاّخلق الذي يعتري الإنسان عنوان عريض لتلك الآلية المتبعة في الكتابة الشذرية، وهي آلية لكشف قيم ثقافية زائفة اضطهدت جوهر الإنسان وكبّلته وعطلت طاقته ومارست عليه الحجر؛ لذلك يرى "**فوكو**" أنه من اللازم إعادة الاعتبار للذات عبر الكشف عن المسكوت عنه، فالجسد له فكره والفكر له جسده، ومن لا جسد له، لا فكر له لأنّ الجسد حضور ووعي بالكينونة، لأنه والروح صنوان لا ينفصمان؛ إذ لا توجد ذات متعالية فوق الجسد، فهو المأوى والمثوى. ليس هذا فقط، بل إنّ فوكو "يؤكد أن تحقير الجسد وإنكاره وتغييبه بمثابة حرب مدمرة للروح أيضاً لذلك فإن حق الجسد في الوجود علامة أولى لوجود الروح وسعادتها أيضاً "[33] ومن ثم أصبح الجسد والاحتفاء به عنده كناية عن الوجود الروحي وبالتالي فالاحتفاء بالجسد مجرد حق تمّ إرجاعه لنصابه بعد أن تم تغييبه طويلاً.

ج–نهاية التاريخ:

عمل سيوران على نبذ التاريخ في كتابه "تاريخ ويوتوبيا"، كقوله: " **للتاريخ مجرى يسير فيه ويتبعه، لكن لا معنى له، فلنأخذ الامبرطورية الرومانية على سبيل المثال: لماذا فتحت العالم تاركة المجال للجرمانيين البرابرة لاجتياحها وهدمها؟ ليس لهذا أي معنى. لماذا شقيت أوربا لمدة قرون طويلة من أجل تأسيس حضارة كان واضحا أنها مهددة بالزوال من الداخل، لأن الاوربيين متصدعون داخليا، كل الحاضرات برمتها ناضجة للاختفاء**". الملاحظ أن سيوران لا يرى في الغرب إلاّ عفونة ذات رائحة زكية، جثة تفوح من بعيد وفي ثناياها لعنات لا تنتهي"**ففي أوروبا تنتهي السعادة عند حدود فيينا**. **ليس وراء تلك المدينة سوى اللعنة بعد اللعنة منذ القدم**"[34].

وفقَ تقنيب معرفيّ محكم يحاور سيوران التاريخ الغربي؛ حيثُ فكّكَ حضارة الغرب كالإمبراطورية الرومانية التي ساهمت في إخضاع الإنسان إلى أزمة وجودية عبر سيطرتها تاركة المجال للجرمانيين البرابرة لاجتياحها وهدمها؛ حسب سيوران ليس لهذا الفعل أي معنى وفي الوقت نفسه يسلط الضوء على أوروبا فهي بالنسبة إليه البلد الذي تنتهي فيه السعادة وتقوم فيه اللعنات. على حد تعبيره هي حضارة ناضجة للاختفاء، لا تملك زمام النفس لتضع رقابة على ذواتها المتصدعة داخليا، لا يتوانى سيوران في شذراته السّاخرة التي سطرها في كتاب التاريخ واليوتوبيا عن قضية أساسية، وهي أن التاريخ كان عرضة لقوى متعددة ساهمت في إخضاعه وترويضه، فراح يزيل الستار عن الكوامن المتسترة التي تخفيها الحضارة الغربية الزائفة.

إنّ سيوران يتصور التاريخ ككيان زائل، وممثل للحياة الزائفة التي يصنعها الطغاة على حد تعبيره: "**أرى أن الطغاة وإن كنت أمقتهم، هم الذين يصنعون نسيج التاريخ، ولولاهم ما كان لأحد أن يتصور كيف تنشأ، إنّهم بفاظعتهم الفائقة وبهيميّتهم الملهمة، ليمثلون الإنسان وقد دفع إلى حدوده القصوى، إلى أقصى تجلّيات حقاراته ومزاياه**"[35]. إنّه يؤكد على الأساس الثقافي لأفعال الطغاة البهيميّة، ويراهن على قدرتهم الملهمة في ترويض وتطويع الإنسان ودفعه إلى أقصى تجليّات الحقارة المقننة حول عنقه. يعتمد سيوران على المهارات والأدوات الثقافية المتاحة أمام حفرياته التي لا تنأى عن التنقيب في ثوب التاريخ الغربي المهترئ، لأنّ فظاعة نسيج التاريخ الغربي يحتاج إلى من يفض بكارته من أجل إنتاج تلك الآليات المسؤولة عن تفريغ المكبوت المتجذر في أعماق التاريخ الغربي المتصدع، من أجل بناء ذوات خالية من الأغلال التاريخية المتصديّة، وأكثر من ذلك فإنّ إعترافات الفيلسوف تصوب هدفها لتكتمل **الصورة السيورانيّة** فكرياً وأسلوبياً، بجانبها النسقي بعد أن اكتشفنا جانبها الشذري التفكيكي للتاريخ الغربي.

لقد كان سيوران منشغلاً على مدار كتاباته الشذرية السّاخرة والمفككة لتخوم العالم بالكشف عما يكبل الإنسان، ويقيده لأنّ ذلك في رأيه تكبيل للعقلّ، ففك أغلال الذات من آليات التوجيه والنفي والترويض هو إطلاق سراح العقول من سراديب الحجر والزيف والإثارة والحاجيات المزيفة[36]. ففي أعماله الأدبية المنجزة، كان يسعى إلى توظيف خطاب الخواء كمظهر من مظاهر أنشطة الكتابة التي تشكل رهاناً سياسياً، فهو من جهة يرتبط بأشكال تحرير الإنسان: ترويضه، تقويته على التنفيس الرهيب الذي جعل بعض النقاد يصنفون هذا النوع من الكتابة في دائرة العبث والعدمية.

وفي سياق تحليل الكتابة الشذرية وفق المنهج الجينالوجي[37] يتبين لنا سيوران كشخص يتفحص العلاقات بين السلطة والذات في العالم؛ أي أن مهمة الجينالوجي ليست البحث عن معنى عميق للسلطة قائم في ما وراء سطح الحوادث والعلاقات، وليست كشفاً لما لم يتمكن من الإعلان عن ذاته منها، وليست تحريراً لما كبتته السلطة أو قمعته وليست إعلان حقيقة مالا يجد حقيقته في ذاته، وليست وصلاً لما انقطع من عرى وحدة الذات واستمرارية التاريخ بل هي وصف للحدث كما يتبدى، ومتابعة لما هو كائن، هي انحياز لصوت المعركة ضد ثبوتية السلم المزعومة، إنها كتابة توصيفية لتقنيات الكشف عن الإنسان واستغلاله، بهذا الاعتبار نستطيع أن نبين أن ما يجمع بين أعمال سيوران **حول الذات وخطاباته العدمية، إنّها العلاقة بالذات، بتاريخها، بل أيضاً بمسارها اللاعادل**، نتيجة للرقابة التي تمارسها الفئة الطاغية، العابثة بمصير الإنسان، من دون أن تمارس تلك الرقابة على ذاتها[38].

انطلاقا مما سبق يمكن اعتبار "الكتابة الشذرية السيورانية" وثيقة[39] تحفر فيه أخاديد لا تمحى وترسم على جدرانه بوشم عصي زواله، فتكون الجينالوجيا بذلك هي إعادة رسم الشناعات والفظاعات التي تخترق التاريخ بعيون الراهن وأسئلة الحاضر، إنّ وصف الأرشيف يظهر خصوصية السلطة التي مورست والتي تمارس، لا كما يجب أن تمارس.

د-**العزلة ونبذ الآخر**:

يعمق سيوران في كتابه "**المياه كلها بلون الغرق**" المثخن بشذرات تعكس لنا فكرة التعامل مع الوجود بنظرة لا تخلو من الكآبة السوداء، ففي حديثه عن أشكال ومظاهر الناس يستخدم ضغينة الإنسان وجهله ككاشف ثمين لتحليل آليات الآخرين، وتعتبر هذه الشذرات الفلسفية إحدى أهم الوسائط التي استخدمت لممارسة الحفر المعرفي في ذات الآخر، وتمرير رسالة إنسانية يعلن فيها عن المظاهر الزائفه.

ونستشف من هذا التوجه الفلسفي الذي أحدثه سيوران في سنن التعبير الشذري، أنه ينحو لتشييد بلاغة شذرية جديدة تحتفي بلغة ملتوية بمعانيها المتعددة التي تختزل تجارب الكون الإنساني في شذرات مقتضبة. فلغته التي تنفي الآخر لغة إقصائية تعمد إلى التخلي عن الإنسان، على حد تعبيره: **صلتي بالناس أفقدتني نظارة عُصاباتي كلّها"**، وعندما يصف سيرك العزلة يقول: **ساعتها تفهمون فضائله التنفيسية وظيفته العلاجية، تفوق منهجه على منهج التحليل النفسي وعلى الرياضات الشرقية أو الكنائسية كلّها، ستفهمون خاصة أنا مدينون في معظمنا التجديف ولوقوفه إلى جانبنا في كل لحظة"**[40]. ترتبط شذرات سيوران العميقة بالكلمات والعبارات والجمل المقتضبة، كلها تلخص سلوكات وأفعال البشر التي أنهكت ذاته، فالنسبة إليه العزلة هي المرهم الوحيد الذي يريح الروح من أرقها الدائم، فهي تفوق منهج التحليل النفسي الذي يسعى إلى إعادة التوازن إلى الذات البشرية. إنها لغة شذرية حركية حقيقتها ليست في ذاتها ولكن في ما تحيل عليه من خبرات ومؤهلات ومحفزات، مما يلغي النظر إليها على أنها مجرد كآبات وإخفاقات خالية من المعنى، ذلك أنها ذات قوة إيحائية عالية من شأنها أن تثير دلالات وردود أفعال مختلفة تخلق أنماطا وفيرة من التفكير.

يتجسد كذلك سخطه من البشر في قوله:"**كفّوا عن سؤالي، عن برنامجي: أن أتنفس أليس برنامجاً"**[41]. في هذا المقطع سّخرية مستعارة بطريقة تهكمية ودون تّصريح، يحضر فيها ما نفهمه يوميا من تصرفات الناس، من أسئلة متكررة على برامجنا في الحياة، بدون أن يسألوا عن صحتنا. يضاف إلى ذلك وجوب طريقة مثالية لإبعاد هؤلاء عن الذات الإنسانية المختنقة وسط زحامات ومكائد الإنسان التي يشير إليها سيوران في قوله:"**أفضل طريقة للابتعاد عن الآخرين تتمثل في أن ندعوهم إلى الاحتفال بهزائمنا، بعد ذلك، نحن على يقين من أننا سنكرههم إلى آخر رمق في حياتنا"**[42]. يشكل هذا المقطع الشذري الذي لا يخلو من فلسفة عميقة تحتوي على الإندهاش لدى المتلقي، موضوع التحرر من الوهم المعروف في حفلاتنا التي نقيمها لنفرح فيها مع أخينا الإنسان، غير أنّ سيوران يراها تجربة إنسانية قاسية لا تخلو من العبث، إنّ معرفة الناس على حقيقتهم حسب رأيه تستلزم منا أن ندعوهم إلى الاحتفال بهزائمنا لنكرههم إلى آخر رمق في حياتنا. يرى شوبنهاور أن معرفة أمور الحياة وباعث الألم وبؤس الحياة هما اللذان يعطيان أقوى دفع للفكر الفلسفي والتفسير المفاجىء للعالم، ما يجعله يصل إلى الرؤية الأليمة بوجود الشر في هذا البشر[43]. لذلك نجد سيوران يلخص قلقه الوجودي بهذه الكتابة الشذرية المتشظية[44] التي تقودنا إلى تبطين تهكمي كتقنية يرتكز

عليها لفضح الشرور التي تعاني منها البشرية، ويجدر هنا بالذات التذكير بكل ما احتفظ به سيوران من الإرث الكلاسيكي، ابتداءً من أفلاطون الذي لا يفتأ يقتبس ويستعير منه مفهوم الإنسان، يمكن اعتبارها تحليلات وتفكيكات جمالية إستعلائية تزعزع الوهم والهالة القدسية التي يتمتع بها الإنسان وهو في ثوب الأخلاق الظاهرة، وأما الباطنة فهي تثير الدهشة في زماننا هذا.

الصورة التشاؤمية التي ينقلها لنا سيوران من صديقه الإنسان تبقى صورة تمثيلية تذكرنا بقصة قابيل مع هابيل، تجعل القارئ يستحضر صورة "دلالة الإنسان العميقة، وهذا تجاوز للنمط الكلاسيكي الذي سارت عليه النصوص الفلسفية في الفكر الغربي، ومناسبة للتواصل مع متلقيه، بما يظهره من قدرة على الاستخفاف مستثمراً فيها المراوغة والتلاعب بالألفاظ الممزوجة بالكآبة العدمية.

دون السقوط في الفهم البائس، يمكن القول إن تآلفنا مع كاتب ما يعود دائما إلى كونه يعبر عن شيء دفين في كياننا، يستخرجه، بل يستله من أعماقنا اللاوعية ويضعنا أمام تناقضنا الوجودي. بكلمات أخرى لا نسعد سوى بقراءة من يعبر عما يختلج في دواخلنا. الكاتب الحقيقي هو ذاك الذي يكشفنا لأنفسنا، هو الذي يُطلعنا على أخبارنا، ربما لم يفعل سيوران سوى تعزيز فكرة متأصلة في كياننا وإدخال نوع من الغبطة الفلسفية الأدبية على روحنا القلقة.

قائمة الهوامش:

1-**ولد إميل ميشال سيوران يوم ٨ نيسان –أبريل ١٩١١** في "**رازيناري**" وهي قرية في مقاطعة ترانسلفانيا الرومانية من أب قسيس أرثوذكسي، وعرف منذ طفولته بحبه للعزلة والتنزه في الجبال المحيطة بقريته، وأمضى الأعوام ما بين ١٩٢٨ و ١٩٣٢ في جامعة بوخارست؛ حيث حصل على دبلوم حول الفيلسوف برغسون، واكتشف الفيلسوف الألماني سيمل. ويتحدث سيوران عن حالات من الأرق واليأس لازمته خلال هذه المرحلة فأوحت إليه بكتابه الأول الذي ألفه سنة ١٩٣٢ ونشره سنة ١٩٣٤ تحت عنوان" على ذرى اليأس. "ثم أعقبته عناوين مثل" كتاب الخُدع " و" دموع وقديسون" ومر بمرحلة صعبة في حياته لم تميزها سوى رحلة إلى باريس لمدة شهر قرر إثرها الإقامة في فرنسا التحق بالسربون لدراسة اللغة الإنكليزية فاكتشف الشعراء الإنكليز ثم قرر تعميق لغته الأم الرومانية لكنه سرعان ما استغرب هذا الاختيار، حتى قرر سنة ١٩٤٦ أن يقطع مع لغته ومع الماضي، من أجل الإقامة النهائية في فرنسا لذلك بدأ يطور لغته الفرنسية .ونشر كتابه الأول بهذه اللغة بعد

ثلاثة أعوام، أي سنة ١٩٤٩، ضمن منشورات" غاليمار "التي سوف تتولى أعماله لاحقا، فكان أول كتاب ينشره بالفرنسية بعنوان" موجز التفكيك "وحصل به على جائزة اللغة الفرنسية المخصصة للكتَّاب الأجانب، كان من بين أعضاء لجنة التحكيم: أندريه جيد، جول رومان سوبرفيال، بولهان، الخ...ثم اتخذ سيوران قرارا برفض كل أنواع الجوائز. وتأكدت قيمته ككاتب باللغة الفرنسية وتوالت مؤلفاته: **قياس المرارة**، بحث في الفكر الرجعي" **التاريخ واليوتوبيا**"، "السقوط في الزمن" وخلال هذه المرحلة أي مع بداية الستينات، أشرف على سلسلة دراسات ضمن منشورات "بلون" "لكنها لم تنجح على الرغم من أهمية عناوينها. فخاب ظنه وألغى السلسلة بعد صدور الكتاب السابع، فكانت تلك تجربة النشر الوحيدة التي خاضها. وتابع إصدار مؤلفاته: "**الخلق السيء**" ١٩٦٩" **مساوئ أن يكون المرء قد ولد**" ١٩٧٣، **التمزق** "١٩٧٩، "تمارين الإعجاب " ١٩٨٦، وفي العام نفسه صدر له مختصر كتاب كان قد ألفه باللغة الرومانية بعنوان "**دموع وقديسون**" ثم أصدر "**الاعترافات واللعنات**" سنة ١٩٨٧ وكتاب: **على ذرى اليأس** سنة ١٩٩٠ مترجما عن الرومانية. ينظر: إميل سيوران، لو كان آدم سعيدا، تر: مُحَّد علي اليوسفي، ط4، شارع الشريف ناصر بن جميل، الدوحة، 2014، ص 9-10.

2-بنسالم حميش: معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988، ص133.

3-ينظر: جميل حمداوي، النقد الشذري أو الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق – المغرب- موقع الحوار المتمدن موقع رقمي، العدد:3040، بتاريخ:2011/06/21، ص 1-2

4-ينظر: فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: مُحَّد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2011، ص 41-42. ينظر كذلك: جميل حمداوي، النقد الشذري أو الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق، ص 2-3.

5-جميل حمداوي، م، س، ص 144.

6-Ph. LacoueLabarthe et J.-L. Nancy : L'absolu littaraire, Paris, seuil.Poétique, 1978.p, 33.

7- **السَاكسُفون**: يسمى اختصاراً **ساكس**، وهي آلة نفخ أسطوانية تصويرية تنتمي لعائلة آلات النفخ الخشبية، تصنع عادة من النحاس الأصفر ويتم العزف بها عن طريق قصبة هوائية واحدة, اخترعها البلجيكي آدولف ساكس عام 1840 يحتوي جسم الآلة على عشرين ثقباً يتم التحكم بها عن طريق مفاتيح

ويتم التحكم بالمفاتيح على شكل مجموعات بواسطة الأصابع الثلاث الأولى من كل يد وهناك أيضا ثقبين آخرين يستخدمان لرفع الأصوات الناتجة عن الآلة أوكتافاً إلى الأعلى أو إلى الأسفل من الطبقة العادية وهناك عدة أنواع من الساكسفون حسب الطبقة الصوتية التي ينتجها مثل ساكسفون سوبرانو وساكسفون ألتو وساكسفون تينور وغيرها ولجميع الأنواع مجال صوتي يبلغ الأوكتافين ونصف الأوكتاف تم استخدام الساكسفون في الأوركسترا لأول مرة عام 1844 وكتب العديد من المؤلفين الموسيقيين أعمالا موسيقية للساكسفون. ينظر: الموسوعة الحرة: https://ar.wikipedia.org/wiki/

8-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، تر: آدم فتحي، منشورات دار الجمل، 2003، ص 149-150.

9-ينظر: قيمة الموسيقى عند سيوران: http://www.saqya.com

10-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 150.

11-ينظر: ضياء غني العبودي، متتالية الجسد السّردية، دراسة في مجموعة "تراتيل الماء قصة"، س ص ع، "لعبة الأقدام اختياراً"، ص 1، الموقع: **http:ahmedtoson.blogspot.com**

12- **يوهان سباستيان باخ**: بالألمانية **Johann Sebastian Bach**: ع أرغن ومؤلف موسيقي ألماني ولد في 1685 ورحل في 1750 ميلادية يعتبر أحد أكبر عباقرة الموسيقى الكلاسيكية في التاريخ الغربي.

13-إميل سيوران، م، س، ص 149.

14-ينظر: ادريس القصوري، شعرية الجسد، واللغة غير اللفظية، "وقائع ندوة"، رهانات الكتابة عند مُحَّد برادة، مختبر السّرديات، كلية الآداب واللغات، بنمسيك، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص 30-31.

15-**تنويه**: ما أن بلغت المراهقة حتى كانت فكرة الموت تخرجني عن طوري، فلا أجد مهربًا منها إلا في المسارعة إلى الماخور مستغيثًا هناك بالموسيقى. إلا أن التقدم في السن يعلّمنا أن نتأقلم مع مخاوفنا، فنتخلى عن أي محاولة للتهرب منها، ونتبرجز في الهاوية. وإذا كنت ذات يوم قد حسدت رهبان مصر، الذين كانوا يحفرون قبورهم بأنفسهم ليذرفوا فيها الدموع، فإني الآن لو حفرت قبري بيدي، لما ألقيت فيه إلا بأعقاب السجائر.

ينظر: فكرة-الموت-عند-ايميل-سيوران http://www.saqya.com

16-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 6.

17-ينظر: م، ن ، ص 149-150-152.

18-ينظر: إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 12.

19-م، ن، ص ن.

20-**تجربة الاقلاع عن الكتابة التي عدها كانتحار مؤجل، معروفة عند اميل سيوران**، كقوله: "في جميع الأوقات خاصة الآن حيث لم أعد أكتب، توقفت عن الكتابة، بدا لي انه من غير المجدي الاستمرار، فلم الكتابة في ظروف كهذه؟ في كل الأحوال، لم الكتابة أصلا؟ لماذا نراكم الكتب؟ لماذا نسعى جاهدين الى أن نصير كتابا؟ لقد صار الناس، منذ زمن، يكتبون كثيرا وهذه هي المعضلة، هذه الانتاجية عديمة الجدوى وبلا معنى، في باريس خاصة، لماذا هذا الالحاح؟ أنا شخصيا فكرت دائما، في ترك الكتابة جانبا، او الاقلال منها الى أبعد حد، لكنني، في كل مرة أنساق وراء اللعبة، الآن تأكدت من أنني فقدت القدرة على مواصلة هذه المهزلة، من ذي قبل لم تكن الكتابة مهزلة. كان فعل الكتابة استجابة لضرورة ما، كانت الكتابة، عندي، طريقة في التخلص من نفسي، يجب القول ان أفضل طريقة لاختصار الأشياء كلها، هي الكتابة، ما ان نكتب شيئا حتى يكون قد فقد سحره، صار بلا معنى، لقد قتلنا الشيء كما قتلنا ذواتنا، كانت للكتابة وظيفة ما، عكس الآن، لاحظت أن الذين لا يكتبون لديهم منابع أكثر من الذين يكتبون، لأنهم يحتفظون لأنفسهم بكل شيء. ان تكتب، معناه ان تفرغ نفسك من أجمل ما فيها، الذي يكتب، إذن هو شخص يفرغ نفسه، وهو في نهاية المطاف، يصير عدما، هكذا فالكتاب عديمو الاهمية، اعتقد هذا حقا، لقد أفرغوا حتى من كينونتهم صاروا أشباحا انهم أناس بارزون جدا، لكن من غير كينونة. ينظر: سيوران في مقال بعنوان: ما أقذرك-حرفة- أيتها الكتابة: http://www.nizwa.com/.

21-ينظر: أميل سيوران/ التخصص في العواء -حياكة الجليد مسعود، المحور: الادب والفن، الحوار المتمدن- العدد: 4208 - 2013 - 9 - 7 - 11:35

22-إميل سيوران، لو كان آدم سعيدا، تر: مُحَّد علي اليوسفي، ص 5.

23-م، ن، ص 6.

24-ينظر: منير الحافظ، الجنسانية، أسطورة البدء المقدس، مبحث: ثقافة الجسد، ط1، دار الفرقد، سوريا، 2008، ص 31.

25-ينظر: حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، جريدة العرب الدولية، لندن 26 – 7 – 2007، ص 02.

26-منير الحافظ، م، س، ص 32.

27-إميل سيوران، مثالب الولادة، تر: آدم فتحي، ط1، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، 2015، ص 7، وما بعدها.

28-ينظر: ينظر: حميد زناز، المعنى والغضب: مدخل إلى فلسفة سيوران: www.goodreads.com

29-الميكانيكية العضوية: نطلق عليها اسم: معمارية الخطاب الروحي والجسدي، بكافة حركاته وسيميائياته ودلالاته المتخيلة ينظر: منير الحافظ، الجنسانية، أسطورة البدء المقدس، مبحث: المرأة والمحرم في شرعنة النخب الفوقية، ص 66.

30-ينظر: حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، ص 2.

31-لويس، فانسان توماس، الموت، تر: مروان بطش، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 2012، ص 70.

32-ميشيلا ما رزانو، فلسفة الجسد، تر: نبيل أبو صعب، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 2011، ص 62-63.

33-مبارك عامر بقنه، رؤية حول: العدمية وما بعد الحداثة http://www.saaid.net/Doat/mubarak/

34-حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، ص 3.

35 -سيوران، تاريخ ويوتوبيا، تر: آدم فتحي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص 11.

36-م، ن، ص 45.

37-حسن المصدق، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، ص 2.

38-يعرّف «نيتشه» الجينالوجيا في كتابه: «جينالوجيا الأخلاق» Genealogy of morals «بأنها تتبع وتعقب مراحل نشأة وتطور القيم الميتافيزيقية، بالإحالة دائماً إلى الشروط الوجودية والمصلحية المنتجة لها، والفكرة الناظمة لهذا المنهج الجينالوجي هي أن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات، ولا توجد هناك على الإطلاق أية ظاهرة في حد ذاتها. لقد بدأ التحول نحو الجينالوجيا يظهر عند فوكو منذ كتابيه: نظام الخطاب، ونيتشه والجينالوجيا والتاريخ اللذين صدرا في عام 1971، وأصبح أكثر بروزاً ووضوحاً في كتابيه المراقبة والعقاب عام 1975، والجزء الأول من كتابه تاريخ الجنس عام 1976، حيث قام «فوكو» بقلب نظام

الأولوية لصالح «الجينالوجيا «التي أصبحت الآن تحتل المرتبة الأولى في سلم اهتماماته، وإن كان يؤكد أن الجينالوجيا تتكامل مع الأركيولوجيا وتتمم عملها.

فغاية الجينالوجيا هي بالأحرى هدم وتقويض فكرة الأصل والمركز والحقيقة، تسعى الجينالوجيا إلى توضيح الانقطاعات حيثما يكون آخرون قد لاحظوا أن ثمة تطور مستمر، إنها تصف ماضي الإنسانية لكي تكشف زيف أناشيد التقدم الرسمية. على الجينالوجي إذاً أن ينسف أفكار الذات والحقيقة والمعنى والأصل، بعد هذا الهدم للبداهات الراسخة، عليه أن يكشف عن لعبة صراع الإرادات: فحيثما صوب نظرة عليه أن يبحث عن مظاهر الخضوع والهيمنة والصراع، وكلما تطرق إلى سمعه حديث عن المعنى والقيم والفضيلة، فعليه أن ينكب على تعرية أساليب السلطة والقوة. ينظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1992، ص 35- 158- 159.

39-عبد العزيز العبادي ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، ص 55.

40-مصطلح الوثيقة يأتي في إطار اهتمام «فوكو» بالوثيقة أو الأرشيف ضمن منهجه الجينالوجي، يرى «فوكو» أن الوثيقة Document كما يراها ليست في النص الذي يأسرنا في بحثنا عن أكبر قدر ممكن من الموضوعية لمقاربة موضوعات البحث، وليست الوثيقة هي التزامنا تجاه الماضي، نقدس مطلقيته لتصبح مستقبلية المستقبل، والأنموذج الموجه لآنية الحاضر، بل الوثيقة هي الجسد ذاته كما هو مأخوذ في علاقات السلطة. ينظر: م، ن، ص 56.

41-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 101.

42-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 106.

43-إميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص 106.

44-ينظر: كليمان روسّيه، شوبنهاور، فيلسوف العبث، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2015.

45-يعمد الإنسان إلى صنع التشظي في كتابته الشذرية المبنية على شعرية الإنفصال لكونه ذلك الفيلسوف الكوني الذي يتكلم باسم الآخرين، وخارج الركون إلى اللاتواصل والتأرجح وسط انفعالاتنا الصماء ليست الحياة إلا رجة في مدى لا عناوين فيه، وليس الكون إلا هندسة مصابة بالصرع. ينظر: بنسالم حميش: معهم حيث هم، ص 135.

جمع المصحف الإمام دستور التعايش السلمي بين العرب

أ. حيزية كروش (جامعة الشلف/ الجزائر)

ملخص:

أتى القرآن الكريم مفعما بالآيات التي تنسج جسور السلم بين الأمم، وتعبد دروب التعايش بينها، فهو الدستور الذي حوى بنود الحياة وفق المجتمع الذي صبت فيه معانيه، وضبط تفاصيل السلام بناء على عقليات العرب التي تميزت في تلك الحقبة بالحمية والعصبية الجاهلية، فقد كان من الصعب عليهم تقبل لغات بعضهم، وهذا السبب كان كفيلا بتوليد شحناء بين القبائل العربية فكل مصر كان يبحث عما يناسب لسانه، وكما هو معروف اللغة ما هي إلا ترجمان للمجتمع الذي تكونت داخل أطره.

اشتعل بين القبائل فتيل الفتنه بسبب اختلاف الناس في قراءة القرآن نظرا لاختلاف اللغات، ما دفع عثمان بن عفان ﷺ إلى جمع القرآن في مصحف واحد سماه المصحف الإمام.

اختلفت الناس في قراءة القرآن، قال أنس ﷺ: اجتمع القراء في زمن عثمان ﷺ من أذربيجان وأرمينية والشام والعراق، واختلفوا حتى كاد أن يكون بينهم فتنة، وسبب الخلاف حفظ كل منهم من مصاحف انتشرت في خلال ذلك في الآفاق كتبت عن الصحابة، كمصحف ابن مسعود، ومصحف أبي بن كعب، ومصحف عائشة.

جاء القرآن الكريم دستورا مشرعا لبنود السلم بين الشعوب، فقد قال في محكم تنزيله: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (سورة البقرة الآية :208). وقوله تعالى كذلك: ﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردّوا إلى الفتنة أركسوا فيها، فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾ (سورة النساء، الآية: 91).

إنما هذه الآيات –وغيرها كثير–دليل على أن القرآن الكريم بمنهجيته السلمية جعل من العرب كتلة واحدة، توحدهم لغة قرآنية مشتركة جمعت في مصحف دستور لا يمكن مخالفته أو الزيغ عنه، فالمصحف الإمام هو التشريع المطلق للحياة المشتركة، والصراط الأمثل لتشكل البنى الأخلاقية لأبناء المجتمع.

الإشكالية: متى يمكننا القول إن التعايش السلمي قد تفعل في الحياة الاجتماعية؟ وهل يمكن أن تكون الاختلافات اللغوية سببا كافيا لخلق هوة بين أفراد المجتمع؟ وهل توحيد اللغة كاف لقتل الفتنة وتحقيق حياة مشتركة مبنية على أساس ديني بحت؟

الكلمات المفتاحية: المصحف الإمام، التعايش السلمي، اللغات، المجتمع العربي.

la cllection du Coran Constitution Imam coexistence pacifique entre les Arabes.

The Holy Quran is full of verses that embody the bridges of peace between nations, and serve as the basis for the coexistence between them. It is the constitution that protected the terms of life according to the society in which it was assimilated and the details of peace based on the Arab mentality that characterized the era of diet and nervousness. They have to accept the languages of some of them, and this reason was enough to generate a shipment between the Arab tribes all Egypt was looking for what suits his tongue, and as is known language is only a translation of the society that was formed within its frameworks.

Among the tribes ignited the fickle of sedition because of the difference of people in the reading of the Koran because of the difference of languages, prompting Uthman ibn Affan may Allah be pleased with him to collect the Koran in one Koran called the Koran Imam.

The people differed in reading the Qur'aan. Anas (may Allaah be pleased with him) said: The readers gathered at the time of Uthman, may Allah be pleased with him, from Azerbaijan, Armenia, Syria and Iraq, and they differed until they almost had a fitnah. The reason for the dispute is to keep each of them from the Koran. , Such as the Koran of Ibn Masoud, and the Koran of Abu Ka'b, and the Koran of Aisha.

The Holy Quran says: "O ye who believe! Enter all the peace, and follow not the footsteps of the devil, for He is to you a clear enemy" (Surat al-Baqarah, verse 208). And Allaah says (interpretation of the meaning): "You will find other people who want to protect you and to secure their people. All that they have returned to temptation is in them, if they do not quit you, they will throw you peace and stop their hands and take them and kill them.

But these verses - and many others - are evidence that the Holy Quran in its peaceful methodology made the Arabs a single bloc, united by a common Quranic language compiled in a constitution that can not be violated or deviated from. The Imam is the absolute legislation of common life and the best way to form the moral structures of society. .

Problematic: When can we say that peaceful coexistence may do in social life? Can linguistic differences be enough to create a gap between members of society? Is the unification of language sufficient to kill sedition and achieve a common life based on purely religious?

Keywords: Quran Imam, peaceful coexistence, languages, Arab society.

1–اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم:

لم يتفق الباحثون على رأي واحد حول اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم، فقد انقسموا إلى فريقين، فريق يرى أن نزوله بلهجة قريش، وآخر يفند ذلك، وقد كان " أكثر القائلين بالرأي الأول من القدماء المؤيدين لعدد من المعاصرين الذين ينظرون لقريش بقدسية، لكون الرسول ﷺ منهم، في حين أغلب المعارضين لهذه الفكرة من المعاصرين الذي ساروا على نهج المستشرقين"[1] من بين أهم الكتب التي ذكرت أن نزول القرآن نزل بلهجة قريش، كتاب شوقي ضيف المعنون بتاريخ الأدب العربي –العصر الجاهلي–، حيث يقول:" اللهجة الفصحى إنما هي لهجة قريش التي نزل بها"[2].

حين كان القرآن ينزل على الرسول ﷺ كانت القبائل غير موحدة اللغة، فقد كانت تتحدث بعدة لهجات، بل كان لكل قبيلة ألفاظها وتعبيراتها الخاصة بها، لكن هذه الألفاظ والتعبيرات كانت ضمن الإطار العالم للنسيج اللغوي، والنسق التركيبي للغة الأم، ليشاء الله عز وجل أن تكون لغة قريش موجهة لكل لغات العرب.

ينقل السيوطي عن الفراء في كتابه المزهر قوله:"كانت العرب تحضر المواسم في كل عام، وتحج البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به، فصاروا أفصح، وخلت لغتهم من مستبشع الألفاظ"[3].

فهذه اللغة الفصيحة البليغة ناتجة عن انتقاء متمحص لألفاظها المعجمية، من قبل أفراد بيئة تكلمت العربية بالسليقة البعيدة عن العوامل الحضارية التي من شأنها تشويه القاموس اللغوي العربي، فقد تزينت ببهرجة بلاغية تعطي لها صفة التميز والانفراد، فلا يمكن لأي نسق لغوي في أي لغة أخرى آن يضاهيها من حيث البلاغة، وخاصة تلك الاختلافات التركيبية والدلالية التي حوتها القراءات القرآنية، فهي انعكاس واضح لكل اللهجات العربية التي وحدة في لغة واحدة هي لغة قريش.

كثير من العلماء غير الفراء سلم بفكرة أن اللغة المشتركة هي لغة قريش مستدلين بقوله عز وجل:﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم، فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾[4].

إلا أن قراءة بعض كلماته اختلفت بين القراءات المتواتر منها والشاذ، وفي القراءات المتواترة نفسها، مع أن جل كلمات القرآن نزلت بلهجة قريش، ولا غرابة في هذا فالرسول ﷺ قرشي، ولهجة قريش لهجته، وعليها عاداته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، إضافة إلى قبسات من لهجات أخرى.

نزول معظم القرآن مناسب ما دام الله سبحانه وتعالى قد اصطفى مُحَّدا عليه الصلاة والسلام من بين قوم يتكلمون بهذه اللهجة، يقول يوهان فك " لم يقم عند مُحَّد ومعشره فرق هام بين لغة القرآن ولغة العرب"[5].

يمثل القرآن الكريم المادة الخام التي يعود إليها اللغويون والبلاغيون العرب، فكل دراسات كانت منبثقة من رحم النص القرآني لذي دفعهم إلى اكتناه مضمونه، واستقراء آيه، واستنباط الدلالة المعجزة من خضم تراكيبه المتميزة، "فقد اختار الله سبحانه وتعالى اللغة وعاء لمعجزاته، وإطارا لكراماته عن حكمة وتقدير، ودراية وتدبير، فالقرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبي الإسلام العظيم مُحَّد ﷺ.

وقد حير هذا الكتاب العرب منذ نزوله في مكة المكرمة قبل ألف وأربع مئة سنة "فقد كانوا أهل فصاحة وبلاغة، تنقاد لهم المعاني انقيادا إذا تحدثوا وتطاوعهم الألفاظ حيثما رموا"[6].

القرآن يعد المرجع الرئيسي للغة العربية، فلا يمكن التشكيك في نصوصه، ولا يقبل الجدال فيها، فقد كان له الفضل في توحيد اللهجات العربية، إذ أن نزوله كان متزامنا مع وصول اللهجات العربية إلى ذروة الفصاحة والبلاغة، فقد أتى بلغة متطورة تنم عن تلاقحات لهجية يستوعبها الجميع.

كانت اللهجات العربية قبل الفترة الإسلامية ذات تنوع واختلاف في المفردات والأساليب والتراكيب، ومع ذلك هنالك لهجة موحدة تستخدم في كتابة القصائد والعهود والمواثيق، واستمرت اللهجة الموحدة بعد ظهور الإسلام، وهي اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم، اللغة الموحدة التي تعرف باللغة المشتركة[7]

اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي مزيج لفظي ناتج عن جملة من العوامل التي وحدت اللسان العربي، وأضفت عليه صبغة بلاغية فريدة، وأعطته من الجمالية البيانية الشيء الكثير الذي يعجز العقل البشري عن إبداع نظير له.

عاشت اللغة العربية جنبا إلى جنب مع لهجاتها، ولم تسلم من آثار هذه اللهجات سواء أكان ذلك في أصواتها، أم في صيغها أم في تركيبها ودلالتها " بل إن الاختلافات الصوتية بين الفصحى واللهجات هو

الأوضح... ولم تستطع اللغة الفصحى القضاء على هذه اللهجات حتى بعد نزول القرآن...بيد أن لغة القرآن الكريم قد قربت بين الفصحى ولهجاتها أيما تقريب"[8].

أي أن القرآن بمثابة البؤرة التي تمركزت فيها جميع الخصائص اللهجية التي تجسد الفصحى، أو بعبارة أخرى هو الإكسير الذي يضمن الديمومة اللهجية، " فللقرآن فضل كبير على اللغة العربية كوعاء شرف يحمل معانيه العظيمة، وقد كان حرص المسلمين على القرآن الكريم هو الداعي لحرصهم على اللغة العظيمة"[9].

توحد اللهجات العربية، وتشكلها في وعاء لغوي واحد أطلق عليه اللغة العربية المشتركة هو من أهم مظاهر التعايش الاجتماعي في البلد المسلم، وذلك أن التعايش اللغوي هو من أهم المظاهر التي تترجم الحياة المشتركة، والاتفاق الإيديولوجي بين أفراد الجماعة المسلمة التي نبتت على قيم إسلامية.

نزول القرآن الكريم بلغة قريش هو الشاهد الفعال على مدى اتفاق العرب وقابليتهم للوجود المشترك في الحيز الحياتي، فلا شيء يفرق بين ألسنتهم ما داموا يقرؤون نفس الكتاب، الذي نزل بلغات كل العرب ووطد علاقتها ببعضها، وكسر كل القيود، واخترق كل الحدود اللهجية.

2/ لماذا جمع المصحف الإمام:

شهد حذيفة بن اليمان تضاربات شديدة في القراءة بين أهل الشام وأهل العراق، أثناء مشاركتهم في الحرب التي خاضها العرب لفتح " أرمينية" و " أذربيجان"، ففزع لذلك، أصابته الغيرة على القرآن، وخاف على المسلمين من الشحناء والبغضاء جراء التجريح والتأثيم الذي ساد بينهم.

ركب حذيفة ابن اليمان متجها إلى أمير المؤمنين، حاملا معه هذه الواقعة التي كادت تخلق فجوة بين المؤمنين، فقد روى انس بن مالك قائلا:" إن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في " أرمينية" وأذربيجان، مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة، قبل إن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف، ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت، في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما

نزل بلسانهم"، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"[10].

شيوع هذا الاختلاف في بدايته سبب بلبلة بين القراءة وأهل الأمصار، وذلك نتيجة لتعدد المصاحف التي وجهت إليهم، فكل مصر رأى أن الكتاب الذي يتعلم منه والذي يحمل حرفا يناسب لهجته هو القرآن الأصلي، أما الباقي فقد تعدد التأويلات في شأنه، لذلك عمد عثمان بن عفان إلى الجمع الذي أصبح فيما بعد بمثابة الدستور الذي يكفل حق كل مصر، لا يجوز لأي أحد الخروج عن بنوده، لأنه كلام الله المنزل الذي لا يجز الطعن فيه.

" قال العلامة الفقيه أبو بكر بن العربي رحمه الله: لم يأت في معنى هذه السبع هي نص، ولا أثر واختلف الناس في تعينها، فأصبح البحث شيقا وشائكا فهو شيق لأنه يوضح رحمة الله تعالى في التوسعة على الأمة الإسلامية، ويظهر إعجاز القرآن الكريم، وهو بحث شائك لاختلاف الأقوال في معنى هذه الأحرف السبعة، والقول المختار والمعول عليه أن المراد بالأحرف السبعة هي أن القرآن أنزل على سبعة أجه"[11].

القارئ لهذه الأسطر يكتشف وبشكل غير مباشر تلك الحكمة الربانية في بناء حياة سلمية مشتركة بين العرب، فبالرغم من اختلاف اللهجات وتعددها، إلا أن رحمة الله واسعة، حيث أن القرآن على سبعة أحرف تيسيرا وتسهيلا عليهم، ولكي لا تنشب بينهم بغضاء، فالعرب معروفون بالحمية.

وقد نزلت القراءات على سبعة أحرف لكي تكون وعاء يستوعب كل اللهجات العربية، فقد بعث عثمان ﷺ مع كل صحابي مصحفا إلى مصر من الأمصار، بشرط أن تكون القراءة التي يرويها الصحابي الحامل للمصحف موافقة للهجة المصر الذي يتوجه إليه، وهو نوع من التيسير على اللسان العربي، وحتى يكون القرآن في متناول الجميع، فلا يقف عند قبيلة معينة، بل أبيح لكل قوم أن يقرؤوا القرآن بلغتهم، فلو نظرنا إلى تلك الحمية التي تميز بها العرب لوجدنا أنه من الصعب عليهم التخلي عن ركيزة من ركائز هويتهم في تلك الحقبة.

أقر عثمان بن عفان جملة من الركائز التي سار عليها الصحابة الذين كلفهم بمهمة جمع المصحف الإمام، وبذلك يصبح دستورا لا يمكن تجاوزه أو الخروج عنه، لأنه صحيح ولا يصح الاختلاف فيه وهي:

- أن تنسخ الصحف الأولى التي جمعها زيد بن ثابت في عهد أبي بكر الصديق في مصاحف متعددة.

- أن ترسل نسخة إلى كل مصر من الأمصار فتكون مرجعا للناس يقرؤون ويُقرئون وإليه يحتكمون عند الاختلاف.
- أن يحرق ما عدا هذه من النسخ.

عندما جمع أبو بكر القرآن الكريم كان هدفه الأساس هو كتابة القرآن الكريم في مصحف واحد، مسلسل الآيات مرتب السور، ولم يكن من أهدافه القضاء على المصاحف الخاصة، التي جمع فيها بعض الصحابة القرآن الكريم لأنفسهم، التي تضم بعض التفسيرات والأدعية والمأثورات، وهم يعلمون أنها ليست من القرآن، أو تركوا سورة وهم يعلمون أنها من القرآن[12].

أي أن أبا بكر الصديق كان هدفه الأساسي هو الحفاظ على القرآن الكريم كما نزل، مرتب الآيات والسور، إلا أنه لم يهتم بالتخلص من المصاحف المتعددة التي كانت لدى الصحابة.

" تعدد المصاحف الخاصة بجوار مصحف أبي بكر، وانتشار القراء في الأمصار نتيجة اتساع الفتحات الإسلامية، وأخذ كل مصر القراءة ممن فد إليه من الصحابة، حيث كان كل صحابي يعلم بالحرف الذي تلقاه من الأحرف السبعة التي نزلت على رسول الله ﷺ، حيث تسبب ذلك فيتعدد القراءات، واختلاف القراء:

فكان أهل الشام يقرؤون قراءة أبي بن كعب.

وأهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود.

وغيرهم يقرأ بقراءة أبي موسى الأشعري.

فكان بينهم اختلاف في حرف ألأداء ووجوه القراءات فكانوا إذا ضمهم مجمع أو موطن من مواطن الغزو عجب البعض من وجود هذا الاختلاف، حتى كاد الأمر يصل إلى النزاع والشقاق بينهم، وإنكار بعضهم على بعض، وبخاصة من الذين لم يسمعوا من النبي ﷺ القراءات القرآنية"[13]

زبدة القول إن الأسباب التي دفعت بعثمان بن عفان إلى جمع القرآن هي:

- ❖ رفع الاختلاف والتنازع في القرآن الكريم، وقطع المراء فيه، وذلك باعتماد القراءات المتواترة التي يمكن أن يقرأ بها القرآن الكريم.

❖ حماية النص القرآني من أي إضافة أو نقص نتيجة وجود عدد من المصاحف بأيدي الصحابة، حيث اشتملت على ما ليس بقرآن كالشروح والتفاسير، أو لم يكتب فيها بعض السور لعدم حاجتهم لكتابتها مع علمهم بأنها من القرآن.

4/ التعايش السلمي في القرآن والسنة:

" وهكذا فقد امتاز الإسلام برعاية الإنسانية من حيث العموم، وأصحاب الديانات السماوية من حيث الخصوص، فبسط الله تعالى به روح الانتماء بين البشر، وألف به أبناء الفئات المختلفة، ونشر به روح العدل والإحسان بين الناس كافة. وحفلت الثقافة الإسلامية بمنظومة متكاملة ترعى مسيرة التعايش بين الشعوب والقبائل، وتجمع في رياضها شتى العروق والفصائل، وتضفي عليها محاسن الأخلاق، وأحسن الشمائل، كل ذلك في سبيل أن يحيا الإنسان حياة طيبة شعارها السلام، ومنهجها وفكرها لا يحيد عن الإسلام.

إنّ التعايش أواصره كثيرة، وسبله وفيرة، والعاقل من أدرك أنّ الحياة تسع الجميع، وأنّ الأفكار قابلة للنقاش، وأنّ العمر لا ينبغي أن يضيع في ظلال الخلاف والتنافر والتناحر، وأنّ الإسلام بعث الله به الأنبياء، وألف به بين شعوب الأرض، وأصلح به السلوك، فمنه وإليه المحتكم، وبه تصلح النفوس لتتقبل التعايش مع الآخر على ضوء ضوابطه ومقرراته وسعة رحمته واتساع معالجاته."[14]

جاء القرآن الكريم حاملا رسالة نبيلة، وهي بناء دولة إسلامية تقوم على مبادئ سلمية، من خلال تنشئة الأمة على قيم روحية تنشر بينهم مبادئ الدين الإسلامي وتعاليمه، وذلك بتعزيز روح التعاون والتقبل للآخر ضمن الجماعة والواحدة، فالمؤمنون إخوة، وسواسية، فهم كالجسد الواحد إذا تأذى منه عضو تداعى له سائر الجسد.

لا يمكن للأمة أن تستقيم على حياة سلمية، وجماعة مشتركة إلا بتطبيق بنود القرآن الكريم، والسير على نهج الحبيب المصطفى مُحَّد ﷺ، فهو القدوة المثلى التي نتبعها، فقد تميز بالتسامح والحلم، فعتق عدوه يوم فتح له باب الانتقام وقال لقريش " اذهبوا فأنتم الطلقاء"، وهذا من أسمى المعاني التي تدل على التنازلات الحقوقية التي تنجر عليها المحبة والإخاء.

على الرغم من اختلاف القراءات القرآنية من حيث الأداء، وتمسك القبائل بلهجاتهم، إلا أن الحكمة الربانية كانت فوق كل شيء، " فوجوه القراءة مختلفة باختلاف الأحرف التي نزل عليها القرآن، فقد كان الذي

يسمع هذا الاختلاف من أهل تلك الأمصار، إذا احتوتهم المجامع أو التقوا في المواطن على جهاد أعدائهم يعجب من ذلك أن تكون هذه الوجوه كلها على اختلاف ما بينها في كلام واحد، فإذا علم أن جميع القراءات مسندة إلى الرسول ﷺ، وانه أجازها"[15].

جمع النسخ المدونة للقرآن الكريم من أيدي الناس لتوحيد القراءة فيها هو الأمر الذي قال به عثمان بن عفان ﵁ في زمن خلافته، وذلك لجمع القراءات الثابتة عن النبي ﷺ، وإلغاء ما دون ذلك، وبذلك وحد المصاحف الثابتة عن الرسول ﷺ.

جمع المصحف الإمام دستور التعايش السلمي بين العرب ذلك لأنه وحد كل الرؤى وجمع كل القراءات التي اختلف فيها في عهد عثمان بن عفان، وبذلك حلت النزاعات، وتجنب المسلمون وقع فت وأباطيل من شأنها أن تفكك الأواصر الاجتماعية والأخوية للمجتمع الإسلامي، فالدين واللغة هما من أهم العوامل التي تسهم في توحيد الفكر، وبناء الحياة العربية المشتركة التي لا تنضب عن خلق البيئة السلمية الضامنة للعيش الرغد.

القرآن الكريم لم يشمل لهجات العرب وحدها بل حتى لغات المجتمعات الأخرى كالعبرية، وبذلك فهو الوعاء الحامل لألسنة متعددة، فقد كسر الحدود الجغرافية للغات الأخرى.

خاتمة:

تمخضت هذه الدراسة عن جملة من النتائج نجملها في الآتي:

- تشكل لغة قريش اللغة الحاوية لكل لهجات العرب بفعل عوامل متعددة.
- الحديث عن اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم يجرنا مباشرة إلى الإقرار المرجح بنزوله باللهجة القرشية.
- العرب من بين أهم الشعوب الذي اتخذوا من اللغة أهم مظهر اجتماعي لا ينفك عن باقي المجالات الحياتية.
- جمع القرآن الكريم هو الخطوة الأساسية بعد عصر الدعوة التي وطدت الوحدة العربية.
- يختلف جمع أبي بكر الصديق عن جمع عثمان بن عفان من حيث الهدف، فالأول جمع القرآن خوفا عليه من الضياع، أم الآخر فجمعه خوفا من الفتنة والافتراق، ورغبة في المحافظة على بنية المجتمع الإسلامي.

- المصحف الإمام هو الدستور الموحد للقراءات القرآنية الواردة عن النبي ﷺ، كل ما فيه يؤخذ، وكل ما خرج عنه ينبذ.
- الحياة السلمية والتعايش الاجتماعي منبثق من رحم التعايش اللغوي التقبل لفكر الآخر.
- القرآن والسنة هما الركيزتان اللتان تحفظان سلامة المجتمع الإسلامي، والحصانة المانعة للفرقة.

❖ **قائمة الهوامش:**

1. ينظر: شاكر العامري، اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم – قراءة جديدة–، ص4.
2. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي –العصر الجاهلي–، ذوي القربى، إيران، 2005، ص132.
3. السيوطي، المزهر في علوم اللغة، تح: مُحَمَّد جاد المولى بك، مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم البجاوي، المكتبة
4. سورة إبراهيم، الآية: 4.
5. يوهان فك، العربية – دراسات في اللغة واللهجات والأساليب–، تر: عبد الحليم النجار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1951، ص4.
6. ينظر: شاكر العامري، اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم – قراءة جديدة–، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، ع14، 2014، ص41-42.
7. ينظر: مُحَمَّد شفيع الدين، اللهجات العربية وعلاقتها باللغة الفصحى، –دراسة لغوية–، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، ديسمبر 2017، مج 4، ص77.
8. رمضان عبد التواب، أصوات اللغة العربية بين الفصحى واللهجات، مكتبة بستان دار المعرفة، مصر، ط1، 2006، ص6.
9. خير الدين خوجة، فضل القرآن الكريم وأثره في حفظ اللغة العربية، مجلة القلم العربي، باكستان، ع19، 2012، ص16.
10. البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج6، ص99.
11. أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري، الإقناع في القراءات السبع، تح: أحمد فريد المزيدي، تقديم: فتحي عبد الرحمن حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص4.
12. ينظر: تأويل مشكل القرآن، ص48-49.

13. محمد شوقي، مفهوم التعايش السلمي بين المجتمعات، مقال منشور بتاريخ 2016/04/24، irtikaa.com/learning، 2018/04/23، 08:37.

14. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبية، مكتبة رحاب، الجزائر، 1963، ص36-37.

قائمة المصادر والمراجع:

1.البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج6. خير الدين خوجة، فضل القرآن الكريم وأثره في حفظ اللغة العربية، مجلة القلم العربي، باكستان، ع19، 2012.

2.أبو جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري، الإقناع في القراءات السبع، تح: أحمد فريد المزيدي، تقديم: فتحي عبد الرحمن حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

3.رمضان عبد التواب، أصوات اللغة العربية بين الفصحى واللهجات، مكتبة بستان دار المعرفة، مصر، ط1، 2006.

4.السيوطي، المزهر في علوم اللغة، تح: محمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم البجاوي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط1، 1986.

5.شاكر العامري، اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم – قراءة جديدة-، مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، ع14، 2014.

6.شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي –العصر الجاهلي-، ذوي القربى، إيران، 2005.

7.محمد شفيع الدين، اللهجات العربية وعلاقتها باللغة الفصحى، -دراسة لغوية-، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، ديسمبر 2017، مج 4.

8.محمد شوقي، مفهوم التعايش السلمي بين المجتمعات، مقال منشور بتاريخ 2016/04/24، irtikaa.com/learning، 2018/04/23، 08:37.

9.مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبية، مكتبة رحاب، الجزائر، 1963.

10.يوهان فك، العربية – دراسات في اللغة واللهجات والأساليب-، تر: عبد الحليم النجار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1951.

سؤال الشعرية في الخطاب النقدي الغربي والعربي

أ. حورية بن يطو (المركز الجامعي بغليزان / الجزائر)

ملخص:

الشعرية مصطلَح مشتق من لفظ الشعر، وضعه النقاد والدارسين للدلالة على اللفظة الأجنبية 'Poétique' التي ينحصر معناها حسب تقدير أرسطو فيبيان الأسس النظرية للملحمة والدراما وخصائصها النوعية من الناحيتين البنائية والوظيفية ، ومن ثم فإن آراؤه في ذلك لا تمس الشعر بمفهومه العام ، إلا من حيث نشأته والدوافع الباعثة عليه وهي النزعة الى المحاكاة و الالتذاذ ، لذلك لازالت الدلالات التي اتخذها مصطلح الشعرية منقبل النقاد ، مبهمة الحدود ومستعصية على الدرس لأنها من أهم الظواهر الإشكالية وأشدها زئبقية التي احتدم حولها الجدل و الالتباس عبر تاريخ النقد الأدبي .

ولست أهدف في هذه الدراسة الى تتبع التقصي التاريخي للتطورات التي شهدها هذا المصطلح وإنما مجرد تلميح بإشارة خفيفة لذلك الجدل الشائك والاختلاف القائم بين النقاد حول الشعرية وتعدد مصطلحاتها، على الرغم من أنه ينحصر في إطار فكرة عامة تتلخص في البحث عن القوانين العلمية التي تحكم الإبداع، ووضع المبادئ والقواعد اللّغوية والفنية للكلام الذي يراد به إحداث الأثر المتوخى في نفس المتلقي.

الكلمات الدّالة: الشعرية، الانشائية، أرسطو، المتلقي، نظرية الأدب، الشعر التمثيلي.

Abstract:

"Poetic" is a term derived from the term "poetry", which critics and scholars put to indicate the foreign word 'Poétique', whose meaning is limited by Aristotle's statement in the statement of the theoretical foundations of the epic and drama and its qualitative characteristics both constructively and functionally. Hence, his views do not affect poetry in its general sense except from Where the origins and motivations that it is a tendency to simulation and emphatically, so is still the connotations taken by the term poetic by the critics, vague border and intractable to the lesson because it is one of the most problematic and the most mercurial phenomena, which heated controversy and confusion through the history of literary criticism. In this study, I do not aim to trace the historical investigation of the developments in this term, but rather to hint at a slight reference to this thorny controversy and the difference existing among critics about poetry and its pluralism, although it is confined to the general idea of searching for scientific laws governing creativity, And the development of the linguistic and substantive principles and rules ofthe speech intended to produce the intended effect on the same recipient.

Keywords: poetic, structural, Aristotle, receiver, literature theory, representative poetry.

توطئة:

تعد الشعرية من أكثر المفاهيم التي وقع الاختلاف في ترجمتها من اللغات الغربية الى اللغة العربية ، حيث رأى عبد الملك مرتاض أن ترجمة الشعرية كانت <<امّا بالتساهل في نقدها معرفيا واما بالاجتزاء بإطلاق مقابل واحد عربي لينوء باحتمال عدّة مقابلات أجنبية ، فيختل المفهوم ويضطرب المعنى ، وتغيب الدقة المعرفية في استعمالاتها>>[1]، لذا لم يجد متصور الشعرية رواجا في الدراسات العربية التي تختص بالإبداع ، وبنظرية الأدب وبنظرية الأجناس ، فالغالب على أصحاب هذه الدراسات اجراء مفاهيم أخرى يعتبرونها حاملة للشحنة الاصطلاحية لمفهوم الشعرية.

فعبد الله الغـذامي استخدم مصطلح (الشاعرية) عديـلا للشعرية[2]، الاّ أن مصطلح <<الشـاعرية ليس له من المؤهلات الكـافية التي تلم بالشعرية ، لأنه ينصرف الى اللغة في الشعر والنثر>>[3] أما عبد السلام المسدي ، فقد أثـار قضية الازدواج والمماثلة في مصطلح الشعرية عند العرب حديثا ، عندما تحدث عن مصطلح الانشـائية يقول:<<...على أن سببا آخر قد جعل النقاد يرغبون عن لفظ الانشاء ليترجموا به البـواتيك ، ويتمثل في أن هذا المصطلح قد شاع استخدامه ضمن قاموس المناهج التربوية وعلى وجه التحديد المداومة على التمرين اللغوي لاكتساب ملكة الآداء التعبيري الملائم للمقاصد فالإنشائية يُخشى . اذا استعملت . أن توهم بأنها تدل انطلاقا من مفهوم الارتياض اللغوي على نزعة تأليف الكلام بقصد اثبات الملكة التعبيرية وتأكيد الملكة البلاغية...>>[4].

قد يظهر من كلام عبد السلام المسدي أنه يحاول تفسير الازدواج المصطلحي، وكذلك المماثلة بين مصطلحي الانشائية والشعرية ، الأمر الذي جعل أحمد الجوة[5] يقرر أن واقع الاستعمال أميل الى استبعاد مصطلح الانشائية بما هو مصدر صناعي لسبب واحد ذكره عبد السلام المسدي نفسه ويتمثل في الافتراق في اصل دلالة الألفاظ بين اللغة العربية واللغات الغربية، ذلك أن علم التركيب له قوانينه الخاصة به في لغة بشرية من ايقاع ومنسوب ايقاع وصرف ونحو وغيرها، لأن العرب عبروا عنه بلفظ أخذوه من مجال احساسهم بالأشياء بينما عبر عنه اليونان واللاتنيون بلفظ نرتبط في دلالته بابتكار الأشياء، ثم ان النقاد العرب المعاصرين يصطنعون مصطلح الشعرية وهم يقصدون بها غالبا ما قصده النقاد الغربيون من وراء اطلاقهم مفهوم الشعرية (Poetiquepoetics) ، وهي تتفرع الى حقلين اثنين: فرع يختص بمدارسة جنس الشعر بوصفه فنا تعبيريا تتخذه الشعرية مجالا لها ويفهم ذلك من ارسطو نفسه، فالشعر عند ارسطو هو متصور نظري طفح به كتاب

أرسطو في الشعر، ذلك أن موضوع الكتاب مخصوص بالشعر التمثيلي الذي ينقسم الى شعر المآسي وشعر الملاحم وشعر الملاهي، كما أن هذا الشعر وغايته موصولين بتراث عريق في الحضارة اليونانية ، ويرى أحمد الجوة أن <<النظرة الى الشعر متأصلة في موقف فلسفي صدر عنه المؤلف، وهو يفكر في الظاهرة الأدبية انطلاقا من نسق عام تضرب أسسه في سائر المصنفات التي عرف بها>>[6]، ينضاف الى ذلك كله الطابع الشفوي الى الشعر عند اليونان وهو أمر أكسب للشعر الخصائص التي أنماز بها وحدّد خصائصه التي تفرد بها الأمر الذي جعل فن الالقاء يرتقي الى منزلة الشكل الأدبي الراقي.

وإذا تأمل الدارس في كتاب أرسطو، لا يجد تعريفا واضحا للشعر يستوفيه حقه من الدّقة بل يجد تعدادا لأنواع الشعر التي ذكرها أرسطو مثل: الملحمة والمأساة والملهاة، وصناعة العزف بالناي والقيتارة وسواها.

رأى أحمد بدوي[7] ــ مترجم الكتاب ــ أن ارسطو قصد بالترتيب الطبيعي، الترتيب المنطقي الذي ينطلق من الكل الى الجزء، وبعبارة أخرى، الترتيب المنطقي الذي ينطلق من الجنس الى النوع وهذا معناه أن ارسطو اصطنع الطريقة الاستدلالية، وذهب المترجمان الفرنسيان لكتاب أرسطو أن أرسطو نهج في مدارسته للإنشائية منهج التصنيف الذي ينهجه عالم الطبيعة، ومن ثمة أن أرسطو نظر الى الشعر بوصفه جنسا تدخل تحته أنواع[8] ومن هنا فأن ربط ارسطو الانشائية بفلسفة الطبيعة ساهم في تكوين تآليفه ومصنفاته.

والظاهر أن اعتماد أرسطو على الطبيعة في تفسير الظاهرة الشعرية <<أمر له ما يؤكده في مواطن أخرى من الكتاب إضافة الى الفصل الأول>>[9] فأرسطو عندما يتحدث عن نشأة الشعر يربطها بالسبب الطبيعي عند الحديث عن نشأته والتأريخ له، وارسطو . أيضا . عندما يتحدث عن أنواع الشعر، يربطه بطباع الشعراء، ويقسمه الى ثلاثة أقسام، يؤكد من خلالها على مبدأ الطبيعة في دراسو الظواهر، سواء أكانت ثقافية أم كونية ، وعلى ضوء هذا المبدأ الطبيعي يتحدد معيار تصنيف جنس الشعر في عالم الطبيعة، أو عالم الابداع الفني، يرى أحمد الجوة أن التركيز على المبدأ الفلسفي في تحديد شعر الشعر هو فكرة <<واردة في مقال 'هارمنياها فليغر' ، وفي قسمه الثالث تحديدا وهو موسوم بكتاب الشعر والمصنفات النظرية لأرسطو ، وفيه سعت المؤلفة الى عملية إدماج ممكنة للكتاب داخل ما أسمته بالمنهجية الأرسطية، وحتى عندما يكون موضوع بحثه الطبيعة أو الحيوان تخصيصا، يقيم علاقة مشابهة بين الكائن الحي والكائن المصنوع ... وهذا يقودنا الى الاعتماد بأن ارسطو يباشر دراسة كائن طبيعي أو حي، وذلك بالرجوع الى نظريته في الطبيعة ...>>[10]، غير أن المتفحص في كتاب أرسطو لا يجد تعريفا واضحا للشعر[11]، بل يجد تعدادا لأنواع خاصة به أوردها أرسطو

في الفصل الأول من الكتاب وهذه الأنواع هي: الملحمة، والمأساة والملهاة والديثراميوس وأنواع صناعة العزف على القيتارة والناي[12].

ولا يجد الدارس لكتاب أرسطو فصلا بين الطبيعة و المبدأ الفلسفي، فمبدأ الطبيعة يقوم مكان مبدأ المسلمة في علم المنطق، وهذا الأمر جعل كتاب الطبيعة يؤثر تأثيرا واضحا في علم في كتاب الشعر عند أرسطو، وهذا ما جعل أرسطو يؤمن بأن حجته على صحة رأيه في الشعر تنبع من المحاكاة وهي ـ حسب رأيه ـ غريزة طبيعية فينا شأنها شأن اللحن والايقاع[13]، وقد حاول جيرار جينيت تفسير عدم إستعمال أرسطو لقضية الأجناس، وقال: ان عدم استخدام أرسطو لمصطلح جنس يعود الى النظام الذي اصطنعه، وهو نظام يقوم على التوزيع، بعبارة أخرى أنه نظام يفترض وجود حدود مزدوج المدخل على الأقل، وينتسب في النظام كل جنس في آن واحد الى صنف صيغي وصنف موضوعي[14]، ويضرب جيرار جينيت لذلك أمثلة، فمن ذلك أ ن المأساة هي نوع أو نمط من الشعر التمثيلي ذو موضوع نبيل يعتمد على صيغة التمثيل لا على صيغة السرد، وهذا ما جعل أرسطو يحتفي بهوميروس ويشيد به لأنه ـ حسب أرسطو ـ <<كان الوحيد من بين الشعراء الذي لا يجهل متى يتدخل بنفسه في القصيدة ...>>[15]، أما الملحمة فهي نوع آخر من أنواع الشعر التمثيلي ذو موضوع بطولي يعتمد من جهة الصيغة على الجمع بين التمثيل والسرد وقد ناقش جيرار جنيت على تقسيم الأجناس الرومنتيكي الذي حدّده هيجل، وأرسى قواعده وأصوله، كما ضبط هيجل أسسه ونقد ما أورده (كلاوس هميفر) في كتابه (نظرية الأجناس)[16].

ويخلص جيرار جنيت الى أنه رغم رفض أرسطو للأجناس غير التمثيلية ـ بطريقة غير مبررة ـ ربما تفوق في بنيته على بقية الأنظمة اللآحقة التي أفسدتها بصفة جذرية تقسيماتها الداخلية والتسلسلية فإن هذه التقسيمة توقف اللعبة مباشرة، وتقودها الى طريق مسدود[17].

وصفوة القول: إن الشعر التمثيلي عند أرسطو يعد جنسا أكبر، لأنه يتكون من أجناس فرعية أو جزئية تمثلها المأساة والملهاة والملحمة، وتعد هذه الأنواع جميعها أنماطا للشعر التمثيلي، لأنها تشترك معه في صيغة التمثيل، وكذلك في المحاكاة لأنه شرطها الضروري، ولكنها تتغاير بسبب البنية والوظيفة والمقصد.

ويرى أحمد الجوة أنه إذا كان كتاب أرسطو قد تقادم، فإن النظام الأجناسي الذي بلوره أرسطو <<يظل نظاما حيويا، له من الطاقة الاجرائية ما يتيح له التحرّك داخل نصوص الأدب، وبناء شبكة ناظمة لأجناسها وأنماطها، فمن ذلك أن الترجمة الذاتية ـ وهي ليست من الشعر التمثيلي البتّة ـ حين تعرف بأنها

قصة استعادية نثرية يقدمها شخص حقيقي عن حياته الخاصة، تذكرنا من جهة هذا التصنيف الأجناسي بمعيار الصيغة السردية عند أرسطو، وهي صيغة غالبة الوجود في الشعر الملحمي قليلة الوجود ي الشعر الدرامي...>>[18].

لم تكن عناية أرسطو في كتاب الشعر مركزة على الشعر التمثيلي بأنواعه كالمأساة والملهاة والملحمة، وانما انفتح أرسطو على أنماط أخرى كالرسم والتاريخ والفلسفة والشعر، وتتحدد أوجه من المقارنات تتسع فيها دائرة الشعر، وتتحدد أوجه الائتلاف والاختلاف بين ضروب التأليف الصادرة عن الانسان، فاذا كان كتاب الشعر لأرسطو هو <<أول كتاب خصّص بكامله لنظرية الأدب>>[19] على حد قول تزفيتان تودوروف في المقدمة التي خصّ بها المؤلف ترجمتي الكتاب الى العربية والانجليزية.

أما المحاكاة، فيظهر أن أرسطو لم يحددها تحديدا دقيقا، بل تحدث عنها في معرض حديثه عن مبدأ الطبيعة، ومع ذلك، فإن المحاكاة عند أرسطو هي محور الشعر ومداره كذلك الرسم، غير أن المادة التي تكوّن بها المحاكاة ليست من الطبيعة نفسها فإذا كان الرسم ـ مثلا ـ يحاكي الألوان والرقص يحاكي الايقاع، والموسيقى تعتمد على عنصر الصوت، فان الشعر ـ حسب أرسطو ـ هو << الفن الذي يحاكي بواسطة اللغة وحدها>>[20] دون سواها، وهذا ما جعل أرسطو يركز على الشعر والرسم، وجعلها في مدار واحد في الفصل الأول من مؤلفه، كما ركز أرسطو ـ أيضا ـ على الصلة بين الرسم والشعر في الفصل الرابع من كتابه عندما قرّر أن المحاكاة هي غريزة ثابتة في الانسان، وأنها سبيله الى اكتساب معارفه الأولية، يقول أرسطو :<<فالكائنات التي تقتحمها العين حينما تراها في الطبيعة تلذّ لنا مشاهدتها اذا أحكم تصويرها، مثل: صوّر الحيوانات الخسيسة والجيف ... ونحن نمرّ برؤية الصوّر لأنها نفيد من مشاهدتها علما وتستنبط ما تدل عليه>>[21].

وعلى الرغم من أن أرسطو كان يركز على نوع الشعر التمثيلي في كتابه، خاصة المأساة والملهاة الا أنه كان دائم الالتفات الى علاقة الشعر بالرسم، ويؤكد على هذه العلاقة في غير ما موضع من مؤلفه كالذي ذكره في الجزء الخامس عشر، يقول أرسطو: << ولما كانت المأساة محاكاة لمن هم أفضل منا، فيجب أن نسلك طريق الرسامين المهرة الذين اذا أرادوا تصوير الأصل رسوما وأشكالا أجمل وان كانت تشبه الصور الأصلية...>>[22]، وهذا التنوع الذي كان ينتهجه أرسطو ، جعل أحد الباحثين[23] يقرّر أن أرسطو اصطنع المنهج المقارن وهذا ما جعله يمعن النظر في الشعر التمثيلي، وفي علاقة الشعر بالرسم، وفي علاقة الشعر بالتاريخ وبالفلسفة، وغيرها من الفنون، فلم يكن بحث أرسطو في الشعر التمثيلي بأنواعه الثلاثة بحثا في جزء

واحد من الفن دون سواه، بل قصد أرسطو الى أن يكون الشعر التمثيلي مدخلا الى الشعر بل يكون مدخلا كليا لأنه يدرس قضية الأجناس انطلاقا من مبدأ المحاكاة لأن المحاكاة تخص التفكير الفلسفي الذي يرمي الى اكتشاف الكليات والمقولات المنظّمة للظواهر الكونية والانسانية وأرسطو يعني المحاكاة التي تختص بإنشائية الشعر التمثيلي، وهو تقسيم أصغر بالقياس الى المحاكاة التي تختص بالإنشائية الكلية أو العامة، وهو التقسيم الأكبر .

أما فيما يخص علاقة الشعر بالتاريخ، فقد قابل أرسطو الشعر بالتاريخ على أساس المعارضة بينهما، ومرد ذلك الى ما انتاب التاريخ من ايغال ي ايراد الحوادث حتى أصبح التاريخ لا يختلف عن علم الأخبار، من هذا المنطق قدّم ارسطو الشعر على التاريخ، يقول زكي نجيب محمود: <<لطالما حدث للنقاد أن فسروا عبارة ارسطو التي يقارن بها الشعر بالتاريخ على الوجه الذي يجعل مهمة الشعر أن يعمم الأحكام، وأن يقرر الحقائق الكلية، ظنا منهم أن الحقيقة الكلية التي قال أرسطو: إن الشعر ينشدها لا تكون كذلك الا من حيث هي حقيقة تصدق على أشياء مفردة كثيرة في آن واحد وفاتهم أن الحقيقة الكلّية جانبا آخر هو المقصود هنا ألا وهو ضرورة الحدوث (...)>>[24].

يتضح من هذا النص أن الشعر والتاريخ في كتاب أرسطو يكشف عن حقيقة المنهج الذي اصطنعه أرسطو في مدارسته الشعر التمثيلي ، وفي تحديده لخصائص نظرية الأجناس التي ينماز بها الشعر التمثيلي عما سواه من فنون القول الأخرى، فمسألة معارضة الشعر للتاريخ لا تعود الى الشكل الخارجي الخاص من مواد صوتية ووزن، بل تعود الى المضمون، وهذا معناه أننا لا نجد عند المؤرخين أمثال: (هيرودوت) ترتيبا للأفكار، وتسلسلا للحوادث وفق ما يقتضيه التسلسل التام المنطقي في عملية السرد، وهي ـ حسب أرسطو ـ شروط ضرورية يجب أن تتحقق في أجمل الحكايات التي يؤلفها شعراء المآسي، أمثال: الشاعر هوميروس وسواه، وهذا معناه أن الشعر كان أوفر حظا من الفلسفة، وأعلى مقاماً من التاريخ[25].

وصفوة القول، فقد حاولنا استجلاء أهم متصوّرات الشعرية التي صاغها أرسطو في كتابه فقد حاول أرسطو << تأسيس نظرية في الشعر استمدت أصـولها من الشعر التمثيلي في بـلاد الإغريق وظلت مع ذلك مسيطرة على التفكير الإنساني حتى عصور متأخرة (...) >>[26].

لقد ربط أرسطو متصوّر الشعر أو الشعرية بالمحاكاة، فلم يشغل نفسه بضبط مفهومه وتحديد معنـاه بل راح يحلل طبيعة المحاكاة في جنس من أجناس الشعر التمثيلي، ويقرّر أن المحاكاة هي غريزة متجدّرة في

الإنسان تظهر فيه منذ نعومة أظافر، ولعل أبرز عمل أنجزه أرسطو ـ وهو يحلّل المحاكاة ـ تمثّل في رفع منزلة المحاكاة حينما ربطها بمتصوّر الشعر أو متصوّر لشعرية الإنشائي المتأصل في الشعر التمثيلي، أو في كلّ الفنون التي شاعت في عصره، وهذا عكس أفلاطون الذي استقلّ بالمحاكاة، وقلّل من شأنها، وعدّها محرفة للحقيقة، تصوّر أشباح أشياء، وتبعد الانسان عن المثل والجوهر، وهذا معناه أن أفلاطون لمّ يهتم بالمحاكاة في معرض حديثه عن الشعر والشعرية.

أما الشعر؛ فقد حظّي بمكانة بارزة في محاورات أفلاطون، من حيث كمية النصوص المستعملة، كما ذكر أفلاطون أسماء الشعراء. وعدّ الشعر جزءا من محاوراته، حيث تتناقل شفاه المتحدثين أثناء عملية الحوار ـ نصوص الشعر باستمرار ـ كما عدّ أفلاطون الشعر موضوعا للتحليل الفلسفي، حيث تتمّ ماهيته ووظيفته في المحاورات[27].

الظاهر أن أفلاطون ربط الشعر بالحوار، عندما تحدث عن الشاعر التراجيدي أغاثون (Agathon) والشاعر الكوميدي أريسطو فانيس بين شخصيات (المأدبة)، وذلك باستعمال المحاورة المستمرة لأسماء الشعراء ومقاطع من أشعارهم على قول فؤاد المرعي [28].

وتتضمن محاورات أفلاطون تقويمات نقدية إيجابية تخص الشعر تصدر عن المتحاورين وقد كان يتصدر تلك التقويمات النقدية الشاعر (هوميروس) الذي يستشهد به أفلاطون، ويذكره أكثر من غيره من الشعراء المتحاورين، وقد كان أفلاطون يمجّد (هوميروس)، ويقدمه عما سواه فيتعصب له مرة ويتعصب عليه مرة أخرى بعبارة أخرى، أن أفلاطون كان عندما يرى في (هوميروس) الشاعر خادما للآلهة ـ في الفصل الأول ـ الذي يصوّر المهاد النظري الفلسفي لتأطير نظرية التفكير الشعري. أما المحاورات السلبية عند أفلاطون، فقد انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات هي كما يأتي:

اتجاه أخلاقي / اتجاه ديني / اتجاه معرفي.

يتهم أفلاطون الشاعر (هوميروس) في كتاب (الجمهورية) بتصوير الناس والآلهة كما يجب أن يكونوا، وأنه لا يملك القدرة على تقديم معرفة حقيقية، يقول أفلاطون: <<انّ هذه المعرفة تعني في محاورات (إيون) الاطلاع على تقنية العمل في المهن المختلفة، أما في جمهورية أفلاطون فقد صارت هذه المعرفة تعني المعرفة الديالكتيكية للماهيات فوق الحسيّة، ويبلغ هذا النقد ذروته حين يطرد أفلاطون الشاعر مدينته الفاضلة[29]، يرى عبد المعطي شعراوي أنه لو تأملنا قول أفلاطون: << وقصدت إلى الشعراء، سواء في ذلك شعراء

مأساة، أو الأغاني الحماسية أو ما شئتم من صنوف الشعر، وقلت في نفسي، إن الأمر ـ لا ريب ـ مكشوف لدى الشعراء، فسأجدني في إزائهم أشد جهلا ثم جمعت طائفة مختارة من أروع ما سطرت وحملتها إليهم، أستفسرهم إياها لعلي أفيد عندهم شيئا (...) هكذا رأيت الشعراء، ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون في أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئا (...) >>[30]، يعلق عبد المعطي شعراوي على هذا النص، ويرى أن أفلاطون كان يفهم الشعر كما يفهمه الشعراء أنفسهم، وأن الشعر عنده كان وحيا وإلهاما، كما أن أفلاطون لا يعترف للشعراء بامتلاك المعرفة والحكمة وهذا معناه أن أفلاطون كشف عن نظرية الالهام الشعري التي كان يعتقدها << القدامى من إغريق وعرب وسواهم بأن الآلهة أو الجن تحرك الشاعر وتبعث فيه المعاني والمواقف، ليكون معبرا عن آرائهم أمام البشر >>[31].

فأفلاطون دعا إلى وحدة العمل إلى درجة شبّه العمل الفني بالكائن الحيّ الذي له جسد يتكون من أعضاء يقول: <<كلّ عضو متناسقا ومتناسبا مع سائر الأعضاء، وهذا لا يعني كما يعتقد البعض أن يكون للعمل الفني بداية ووسط ونهاية، بل يستدعي وحدة من نوع آخر، حيث يتناسب كلّ جزء من أجزائها مثلما تتناسب أجزاء الكائن الحّي بعضها مع البعض الآخر، حتى لا يمكن تغيّير أو حذف أي جزء من أجزائها دون أن يخلّ ذلك بوحدة الكل (...) >>[32]، من هنا اشترط أفلاطون على الشاعر، أو الفنان ترتيب أجزاء العمل الفني، وطالبه بتركيب كل شيء في نظام معين، وان يجعل كل جزء متآلفا مع الأجزاء الأخرى، حتى يخرج عمله الى الوجود في صورة متماسكة ومنظمة كما يدعو أفلاطون الشاعر أو الفنان إلى التنقيح والتجويد في التصوير، والعناية باللغة والصيغ الكلامية وهذا معناه أن أفلاطون يرى أن للشعر القدرة على جعل المتلقي يماثله، وما يجتذب اهتمامه في الكلام ليس الجانب النحوي أو المعنوي، وانما الجانب التمثيلي وأسلوب الكاتب أو الشاعر أما المحاكاة التي كانت تعني قبل أفلاطون التمثيل أو تقمص الشخصية.[33] فإنّ أفلاطون جعل الشعر يقوم على المحاكاة، فهي عنده<< تقليد لأناس يمارسون عملا اختياريا، أو اضطراريا، ويحسبون عملهم هذا يتمخض عن نتائج خيّرة أو شريرة ، ووفقا لذلك فرحهم أو قرحهم>>[34].

الظاهر أن الشاعر عند أفلاطون لا يأتي بحقائق الأشياء، إنما يكتفي بالمظاهرة فقط، لذلك يصف الشعر عنده النقائص التي تظهر فيها محاكاة الشعر سيئة، فأفلاطون يقرّر أن الشاعر حينما يصف ـ مثلا ـ منضدة، فهو يحاكي منضدة، والمنضدة بدورها هي صورة ناقصة للمنضدة المثالية كذلك شعراء المآسي فإنهم

يسيئون في محاكاة الحقيقة حين يظهر في محاكاتهم أنه من الممكن أن يتحول الشرير إلى سعيد، والخيّر إلى سفيه وهذا عيب خلقي كما أن الشاعر عند أفلاطون إنما يحاكي المظاهر المادية لا الصور العقلية، لأن الشاعر لا يستقي أفكاره من عالم المثل، إنما يستقيها من عالم المادة، وهو بهذا الصنيع لا ينفذ إلى جوهر ما يحاكيه، ولكن يقتصر على ملاحظات ظاهرة فقط[35] والشاعر عند أفلاطون لا ينجح في التصوير إلا اذا الأشياء بحقيقتها، من هنا، تكون المحاكاة المهاد النظري الفلسفي لتأطير نظرية التفكير الشعري، كما أنها تعد خطوة مهمة تقود إلى الحقيقية أو تقترب منها، هذه هي المحاكاة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون، بينما يعكس لنا الشاعر ـ دائما حسب أفلاطون ـ في شعره خيالات الأشياء أو مظاهرها لا جوهرها، لأن الشاعر يبتعد دائما عن جوهر الحقيقة[36]، ومع ذلك نجد أفلاطون يطرد جميع الشعراء من مدينته الفاضلة، حسب الوظيفة الأخلاقية والاجتماعية للشعر على نحو مباشر، ويُبقي على الذين يحكون له حديث الإنسان الخيّر[37].

فالشعر عند أفلاطون هو الشعر الذي لا يقوم على المحاكاة، لأن الشعر الذي يقوم على المحاكاة، هو فن وضيع[38] مفسد لإفهام السامعين وأذواقهم وأخلاقهم، ونفهم من هذا الرأي أن أفلاطون يحقّر جميع الفنون التي تقوم على أساس المحاكاة وخصوصا الشعر، كما ينزل أفلاطون الخيال الذي هو لبّ الشعر وجوهره إلى أدنى المراتب، ويعدّه تمويها وشيئا مقيتا مفسدا للشعر[39].

إن الاعتماد على أرسطو، وعلى أفلاطون في ضبط مفهوم الشعر هو ضرورة منهجية، أملاها التواصل المنهجي مع الشعر والشعرية، وكذلك التمازج مع النظريات، والانخراط ضمن السياق الخاص أي الأساس الذي أقام عليه الفلاسفة والنقاد صروحهم في التنظير للحدود الفاصلة للشعر وغيره من الفنون ضمن متصور الشعرية التي كانت بدايات التنظير لها مع كلّ (ألبرتو ايكو) و (جان كوهن) وغيرهما، فقد انصبت الجهود على تعميق البحث قصد إيجاد الحدود بين الشعر والنثر وإتاحة إمكانية إدراك الخاصية الجوهرية لمتصوّر الشعرية بعمق، لأننا حين نقول الشعرية في الفكر النقدي العربي << فإنما ينصرف كلامنا ـ كما هو بادي الدلالة ـ إلى أهل الغرب جميعا من الأمم الراقية، والشعوب المتطوّرة على عهدنا هذا ثقافيا، وتكنولوجيا معا (...) >>[40].

إن الشعرية في مفهومها النقدي وفق معطياته اللسانية يرمي إلى أن الشعرية تستخدم نفوذها داخل النص بالتحكم في بنيته العميقة المنظمة، لوجوده بوصفه عملا أدبيا، فبنية النص تسعى إلى تحديد مستويات الإبداع وتحديد آليات الخلق وطاقاته الكامنة، الأمر الذي جعل تودوروف يقرّر أن الشعرية هي الوقوف على

ما يندلق في العمل الأدبي من عوامل خـارجية تترسخ داخله حد الانصهـار وهي تسعى بذلك إلى أن تكون إنجازا منهجيا يُعنى بالقوانين الموجودة في سياق الشعر خصوصاً[41]، ويرتبط هذا المسعى لقوانين الشعر بقوانين علم النفس والخلفيات الثقافية والفكرية المختلفة لعملية الإبداع الفني وقوانين الخلق الأدبي.

ويفرّق تودوروف بين الأدبية والشعرية فتكون الشعرية ـ حسب رأيه ـ لصيقة بالخطـاب وبخصائصه بوصفه خطابا نوعيا، فهي لا تهتم بالعمل الأدبي، بل تلقي عليه الضوء باعتباره أدبا حقيقيا أمّا الأدبية فتُعنى بالخصائص المجردة التي تصنع فرادة العمل الأدبي، أو الأدب الممكن[42].

أمّا الشكلانيون الروس، فقد ألحّوا على دور المواد الصوتية، فالشعرية هي ما يؤديه النظام الصوتي والفونولوجي للجملة، وعلى طبيعة الصوّر والإيقاع، ومنسـوب الإيقاع، والنغم، والنبر وسواها[43] من مستويات المواد الصوتية من النظام الشعري.

ولعلّ المتأمل لحل هذه المستويات الصوتية، يستطيع أن يقرّر أن التعويل عما يتولد عن الجانب الصوتي بشقيه الداخلي والخارجي: ممثلا في الوزن العروضي والقوافي، هو الهدف المعول عليه في الوقوف على شعر النص الشعري، ويظهر ذلك جليا من مواقف الشكلانيين الروس، منها قولهم عن اللغة الشعرية: إنّها ليست عناصر لها رمونية خارجة، وإن هذه العناصر لا تصاحب المعنى فحسب، بل عندها في ذاتها معنى مستقلا[44].

أما حلقة (بـراغ)، فقد ركزت على دراسة البنية الشعرية من الوجهة الصـوتية من خلال رصد مبدأ تكـرار الحروف وتدويرها، وكذلك مفاهيم الإيقـاع والنـغم[45]، وعلى عكس المدرسة الشكلية التي يتزعمها الشكلانيون الروس، والتي لم تعترف بما حول الأدب أو ما هو خارجه، فإن حلقة (براغ) دعت اللاانعـزالية في الأدب مع استقلال وظيفته الجمالية، ممّا يؤدي إلى اعتبار أدبية الأدب هي المنحى الرئيسي الذي يوجه العمل الأدبي كله، مع مراعاة وظيفة العوامل الخارجية في البنية الجمـالية، ومن ثم يعني متصوّر الشعرية عند حلقة (بـراغ) البحث في علاقـات النص داخليا والخروج عبر علاقات النص الغائبة، مع الضغط على لفظ علاقات، لم ينجم عن العلاقة بين عنصريين من توليد لخصائص استراتيجية تـوجّه العمل الأدبي، وتنتج عن تلك العلاقات وحدها شعرية النص الأدبي.

وإذا كان المجال لا يسمح باستعراض كلّ النظريات التي بحثت في متصوّر الشعرية ـ لكثرتها ـ فإننا ركزنا على جانب من رأي تودوروف، والشكلانيين الروس، وحلقة (براغ)، وسنضيف موقف جان كوهن من الشعرية

لأنه سلك مسلكا مخالفا في تحديد متصوّر الشعرية، حين اتّخذ من لغة النثر التي شاع استعمالها، معيارا ثابتا يمكن أن تعتبر القصيدة انزياحا عنه، ومن ثم فإن منهج المقارنة ـ حسب جان كوهن ـ هو المنهج الوحيد الذي يحدّد ملامح الشعرية التي هي الشذوذ اللغوي الذي يحدد رصيده الشعري مدى انزياحه عن لغة النثر، ومن ثم فإن الشعرية هي علم الأسلوب الشعري[46]. يقول محمّد الهادي الطرابلسي: <<(...) جاء بحث جان كوهين في النص الأدبي في صورة لبنة من مجموع لبنات تكوّن صرح نظريته في الإنشائية [يعني الشعرية]، التي حدّد منطلقاتها في كتابه (بنية الكلام الشعري)، ووضح أركانها في كتابه: (الكلام السامي) (...)>>[47].

يظهر من هذا النص أن مُحَّد الهادي الطرابلسي يقرر أن جان كوهن أرسى صرح نظريته في الشعرية في كتابه الأول (الكلام الشعري)[48]، ووضح أركانها في كتابه (الكلام السامي)[49]، أما نزار التجديتي، فقد نحى منحى آخر مخالف لموقف مُحَّد الطرابلسي، وقرّر أن جان كوهن أراد بكتابه (بنية اللغة الشعرية) تجديد البلاغة يقول نزار التجديتي: << ظهر كتاب ب ، ل ، ش [يعني كتاب بنية اللغة الشعرية] عام 1966م كإحدى أولى المحاولات النظرية الجادّة في حقل الدراسات البلاغية والشعرية، ويعد هذا الكتاب وإلى اليوم، رغم مضي أكثر من عشرين سنة على صدوره مصدراً رئيسيا بالنسبة إلى الأبحاث الشعرية، أو إلى غيرها على السواء، وذلك لأن الكتاب يتعرض لظواهر عامة لا تنحصر عند حدود الواقعة الشعرية، فهو كتاب نظري بالمعنى الدقيق للكلمة، يستجيب للمبادئ الثلاثة الأساسية التي تشترطها الأبستمولوجيا التحليلية للعلوم الإنسانية، وتلك التي طوّرها سيستند أساسا في كل نظرية علمية: وضوح البناء النظري ودقة اللغة الواصفة وإمكانات البرهنة على الإثباتات النظرية، والكتاب فضلا عن ذلك جزء من بناء نظري ضخم ينفذه المؤلف [يعني جان كوهن] عبر مراحل متتالية (...) ميزة أخرى لا ينفرد بها ، ب ، ل، ش [يعني كتاب بنية اللغة الشعرية] وحده بل يتميز بها أيضا كتاب كوهن الثاني [يعني كتاب اللغة الرفيعة] وهي أن المؤلف بنى كتابيه قطعة قطعة، ولم يجمع فصولهما من دراسات نشرها سابقا، ومن هنا نجد هذه الوحدة الفريدة التي تتسم بها فصول الكتابين (...) >>[50].

أما اسماعيل شكري، فقد قرّر أن ما قام به جان كوهن يندرج ضمن إطار البنيوية الشعرية كما يندرج ـ أيضا ـ ضمن تصور دلالي منطقي للبلاغة، ويضيف اسماعيل شكري أن جان كوهن عدّ مفهوم الانزياح إطاراً رئيسيا لمعرفة تصورات البنيوية الشعرية المتعلقة بالأوجه البلاغية[51].

وإذا عدنا إلى جان كوهن، وجدناه يركز على المسألة الشعرية، ويجعلها المنحى الرئيسي الذي تقوم عليه المدرسة، فيؤكد أنه يوافق ما يقوم به المهتمون بعلم النفس، وعلم الاجتماع، ويرفض منهجهم في دراسة الأدب ويقرّر أنه يقدم اللسانيات، ويعتمد عليها في الدراسة الشعرية، كما يقدّم نقداً لاذعا للبلاغة القديمة، لأنها تعتمد على إحصاء الصور وتصنيفها وتتبعها في النصوص، دون الكشف عن دورها الفعلي في هذه النصوص.

إن المنهج الذي اصطنعه جان كوهن في دراسته للشعرية ليس منهجاً رائداً، فقد سبقه إلى ذلك الشكلانيون الروس الذين تبنوا مبادئ تشبه مبادئ جان كوهن، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما قام به (بوريس إيخنباوم) الذي أكّد ضرورة الدراسة المحايثة للأدب، يقول: << لقد اعتبرنا ولا نزال نعتبر كشرط أساسي أن موضوع العلم الأدبي يجب أن يكون دراسة الخصّيصات النوعية للموضوعات(Objects) الأدبية التي تميّزها عن كل مادة أخرى، وهذا باستقلال تام عن كون هذه المادة تستطيع بواسطة بعض ملامحها الثانوية، أن تعطي مبرّراً لاستعمالها في علوم أخرى، كموضوع مساعد (...)>>[52].

أمّا النص الأدبي فقد قرّر مُحَّد الهادي الطرابلسي، أن جان كوهن قد عدّ النص لبنة هامة في معرض حديثه عن المسألة الشعرية، يقول: << جاء بحث كوهن في النص الأدبي في صورة لبنة من مجموع لبنات تكوّن صرح نظريته في الإنشائية [يعني الشعرية] التي حدّد منطلقاتها في كتابه (بنية الكلام الشعري)، ووضّح أركانها في كتابه :(الكلام السامي) >>[53].

من الواضح أن جان كوهن أشار إلى مسألة النص عرضاً في معرض حديثه عن الشعرية في مختلف دراساته التي نشرها تباعا[54]، وهكذا فقد نظر جان كوهن إلى الشعر نظرة تقديس تكشف عن آليات تشكّله وطرق انبعاثه، ولهذا يعتبر جان كوهن <<الشعر واقعة كغيرها من الوقائع قابلة للملاحظة علميا، والتحديد كمياً يؤدي ضرورة إلى صدم الاحساس العام ...>>[55].

ويعدّ جان كوهن << من أفضل النقاد الفرنسيين الذين تناولوا شعريات في أدق تفاصيلها مركزاً على المكونات الايقاعية والدلالية، ومن ثم الجمالية لهذا المفهوم الأدبي في وضوح رؤية ودقة تعبير وصرامة منهج>>[56].

لقد عدّ جان كوهن متصوّر الشعرية علم موضوعه النص الشعري، كما اعتبر جان كوهن الرومانسية أهو رافض للشعرية، لأنها كانت وراء التحولات الكبرى للشعرية من حيث الشكل والمضمون ذلك أن

الرومانسية هي التي << نقلت مسار الشعر من العلّة التي كانت الكلاسيكية تعلّل بها الأشياء التي كانت تخضعها لمنطق العقل، إلى الفعل الثقافي وأثره الجمالي في النفس على الوجه الطبيعي فلم يعد العقل هو الحكم التُرضى حكومَتُه بل كان الوجدان والعاطفة هما اللّذين يتمّ الاحتكام إليهما، بلغاء سلطان العقل على الشاعر والقارئ جميعا>>[57].

وقد كان جان كوهن يرى أن اللغة الشعرية تدرس في مستويين اثنين: مستوى صوتي ومستوى دلالي أما المستوى الصوتي فيظهر أن جان كوهن استرفد أفكار علماء اللسانيات، والأسلوبين وبعض النقاد المنظرين للشعرية مركزا على منزلة المواد الصوتية ودورها في النص، لذا أولى المستوى الصوتي دورا بارزا في المسألة الشعرية معتمدا على آراء بعض الدارسين الذين أكّدوا دور الجانب الصوتي في الشعر، من ذلك ـ مثلا ـ إيراد جان كوهن قولا لجيرار مابلي هو بكنس يعرّف النظم الذي عدّه خطاب يكرّر ـ كليا أو جزئيا ـ الصورة الصوتية نفسها وكذلك إثباته ـ أيضا ـ قولا لبول فاليري نصه << قد يجوز القول بأنه [يقصد مالارميه] قصد أن الشعر الذي يجب أن يتميز جذريا عن النثر بالشكل الصوتي. تميز عنه كذلك بشكل المعنى (...)>>[58].

يتضح من هذا الــرأي أن جان كوهن انـما يستدل في قضية المفاضلة بين الشعر وبين النثر بالمستوى الصوتي، لأن هذا المستوى في تقديـره ينمــاز بصعوبة الترجمة، أي تــرجمة الشعر، كمــا أن البنية الصــوتية التي يتميز بهـا الشعر عن النثر هي عملية تسـاعد عل الاحتفاظ بــــالمعنى، ولكنها تضيّع شكله.

لقد سبق أبو عثمان عمر وبن بحر الجاحظ إلى فكرة صعوبة ترجمة الوزن، وصعوبة إنجازها وقد أشار إلى ذلك حمادي صمود في قوله: << وقد نتج عن هذا الاعتبار [يقصد اعتبار الشعر بنية إيقاعية تركيبية] قضية جوهرية لا تزال إلى اليوم محورا من محاور البحث الهامة في دراسة، هي قضية ترجمته من لغة إلى لغة أو من مستوى إلى مستوى آخر من نفس اللغة(...)>>[59]، وقد أحال حمادي صمود نص الفكرة على كتاب الحيوان للجاحظ واستغرب هذا الموقف من الجاحظ الذي عدّ الوزن معجزة الشعر العربي.

أما القافية، فقد اهتم جان كوهن بها، وأكد على منزلتها في النص الشعري، فالقافية عند جان كوهن ليست مجرد حلية يتزين بها الشعر، فيكسب بها رونقا وتزدان بها أطراف أبياته، بل تعني ـ في تقديره ـ المجانسة الصوتية الداخلية التي تعطي للشعر هويته والتي بفضلها يؤسس الشعر الدلالة الشعرية، يقول جان كوهن: << الحقيقة أن القافية ليست أداةً أو وسيلة تابعة لشيء آخر بل هي عامل مستقل، وصورة تنضاف الى غيرها من الصور، فوظيفتها الحقيقية لا تبرز إلا في علاقتها بالمعنى >>[60].

فربط القافية بالمعنى إقرار من جان كوهن على أهمية المستوى الدلالي، ذلك أن القيمة الدلالية للقافية ولدورها في بناء المشابهات بين المواد الصوتية وبين المعاني في جنس الشعر، ينضاف الى ذلك كله الهدف الذي تحققه القافية النحوية التي تكون التماثلات الصوتية فيها ذات دلالة.

يرى عبد الله صولة أن جان كوهن أورد رأي جاكبسون الذي ميّز فيه بين القوافي النحوية والقوافي المعجمية على أساس أن الهوية الصوتية في النوع الأول من القوافي توافقها هوية دلالية، وقد أورد جان كوهن رأي جاكبسون، لتأكيد التأثير الذي يمارسه المستوى الصوتي على المستوى الدلالي أي المعنى[61].

من هنا فإن الشعر يتعارض مع النثر بخصائصه الماثلة في المستويين الاثنين السابقين، خاصة خصائص المستوى الصوتي التي جعلت جان كوهن يطلق على مصطلح (بيت)، لأن البيت ـ في تقديره ـ يحمل هذه الخصائص الصوتية التي <<لا تزال تشكل، في الحقيقة، بالقياس إلى الجمهور، معيار الشعر>>[62]، من هنا، فإن الشعر يأتي مناقضا للنثر، وان ما يميّزه من النثر هو الخصائص الصوتية كما أن ما يفسّر إلحاح جان كوهن على التعارض بين الشعر والنثر هو اعتقاده أن الشعرية ـ في تقديره ـ تمثل كشفا لم يتوصل إليه المنظرون قبله. من هنا وجدنا جان كوهن يصر على توضيح هذه الفكرة، يقول: << إن النظم [يقصد الشعر] دوريّ، والنثر خطي المسار، ومظهر التناقض في هاتين الخاصّيتين باد للعيان، ومع ذلك، فإن الشعرية لم تأخذ أبدا بعين الاعتبار، بل جعلت من الرجوع خاصية معزولة تضاف إلى الرسالة من خارجها لتضفي عليها مزية موسيقية، والواقع أن التناقض هو الذي يكوّن النظم، لأنه ليس نظما مطلقا، أي ليس رجوعا كاملا إذ لو كان كذلك لما أمكنه أن يحمل معنى؛ لأنه ذو دلالة فهو يبقى خطّي المسار. فالرسالة الشعرية نظم ونثر معا>>[63].

وصفوة القول: إن جان كوهن دافع عن موقفه وجعل الشعرية تتوقف على نصوصها واحتفل بالشعر الموزون، كما استبعد ما لم يكن من الشعر موزونا مقفى، هكذا أعطى رأيه الواضح في مسألة الشعر، فأثّر في غيره من الباحثين، فمنهم من أصدر بحوثا تخص شعرية الرواية[64] وغيرها.

وليست مهمة هذا، تقديم كل النظريات التي بنت صرح الشعرية، بوصفها إنجازا تحقق حضوره مع المدارس النقدية المعاصرة في شكل مناهج، ونظريات واضحة الأهداف، بارزة المعالم، اختلفت كثيرا ولكنها اتفقت جميعاً على ضرورة عودة النص ومدارسته، قصد الكشف عن خصائصه الأسلوبية وطاقته الشعرية، والولوج به إلى حقول معرفية مختلفة، لذا اكتفينا ـ في هذا المدخل الوجيز ـ بالتأسيس لسؤال الشعرية في الخطاب

النقدي الغربي بدءاً من أرسطو الى جان كوهن منتقلين ـ في الفصل الأول ـ إلى دراسة الشعرية في الخطاب النقدي ـ في المشرق والمغرب ـ عند النقاد الإبداعيين.

قائمة الهوامش:

1ـ قضايا الشعريات (متابعة وتحليل لأهم قضايا الشعر المعاصر)، الطبعة الأولى، دار القدس العربي، وهران، 2009، ص:17.

2 عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، الطبعة الأولى، النادي الأدبي، جدّة، السعودية، 1985، ص:79.

3 . حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص:15.

4 . الازدواج والمماثلة في المصطلح النقدي، انموذج الشعرية والسيميائية، بحث نشر في المجلة العربية للثقافة السنة الثالثة: المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، العدد24، مارس1993، ص:37.

5 . أحمد الجوة: بحوث في الشعريات (مفاهيم واتجاهات)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، تونس، 2004، ص:7

6 . المرجع نفسه، ص:43.

7 . أرسطوطاليس: فن الشعر ، ترجمة عبد الرحمن بدوي / دار الثقافة ، بيروت:د.ت ، ص:3 وما بعدها.

8.. Aristote : lapoetique ,texte, traduction , note , par roselyne dupont-roc et jean lallot ,edution du seuil paris 1980 p.143.

9 / 10 . أحمد الجوة: بحوث في الشعريات (مفاهيم واتجاهات)، ص:45.

11. أورد هذا الرأي موريس بورا Maurice bouraفي كتابه تراث الانسانية، ونقله عنه الدكتور عز الدين اسماعيل في كتابه: الأسس الجمالية للنقد العربي، دار النصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص :344.

12 . أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص :3.

13.المصدر نفسه، ص: 13.

14 . جيرار جنيت: مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، الطبعة الأولى، دار توبقال، المغرب: 1985م ص:82/81.

15 . فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص:69/68.

16. صدر هذا الكتاب في سنة1973.

17 . جيرار جنيت، مدخل لجامع النص، ص:83/82.

18 . أحمد الجوة: بحوث في الشعريات ـ مفاهيم واتجاهات ـ ص47.

19 . تزفيتانتودوروف: الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، الطبعة الأولى، دار بوقال، المغرب: 1987، ص:12.

20 . أرسطوطاليس: فن الشعر: ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص: 4.

21 . المصدر نفسه، ص :12 وما بعدها.

22 . تكررت مقارنة الشاعر بالرسام في مواضع عديدة من الكتاب (ينظر: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص:71/43).

23 . أحمد الجوة، بحوث في الشعريات ـ مفاهيم واتجاهات، ص :50.

24 . النص بضميمة المقدمة التي قدّم بها الدكتور زكي نجيب محمود كتاب أرسطوطاليس في الشعر، نقل متى بن يونس القنائي من السرياني الى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية، الدكتور شكري مُحَّد عياد دار الكتاب العربي للنشر و التوزيع، القاهرة، 1967، ينظر: ص(ز) .

25 . أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص: 26 وما بعدها.

26 . أحمد الجوة: بحوث في الشعريات . مفاهيم واتجاهات . ص :19.

27 . أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم، أميرة حلمي مطر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، القاهرة: 1969، ص:51.

28 . نظرية الشعر في اليونان القديمة، بحث نشر في مجلة عالم الفكر، مجموعة: 25، العدد: 3، المجلس الوطني للثقافة والنون والآداب، دولة الكويت: يناير/ مارس: 1997، ص :194.

29 . محاورات أفلاطون، دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: 1963، ص: 76.

30 . عبد المعطي شعراوي: النقد الأدبي عند الاغريق والرومان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1999، ص:110.

31 . جيّور عبد النور، المعجم الأدبي، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان: 1979، ص:35.

32 . حنا خباز، جمهورية أفلاطون، دار أسامة، دمشق، سورية: 1980، ص :85.

33 . فؤاد المرعي: نظرية الشعر القديمة: ص، 203

34 . مصطفى الجوزو، نظرية الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الاسلامية)، الطبعة الثانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: 1988، ص: 89.

35 . عصام قصيحي: أصول النقد العربي القديم، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب: 1991، ص: 38.

36 . المرجع نفسه: ص، 33/32.

37 . رحمون غريكان: مقومات عمود الشعر ـ الأسلوبية في النظرية والتطبيق ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، سورية: 2004، ص:158.

38 . مصطفى الجوزو، المرجع نفسه، ص:90.

39 . مُحَّد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، لبنان: 1982، ص:40

40 . عبد الملك مرتاض، قضايا الشعريات، ص :65.

41 . تزفيتانتودوروف: الشعرية، ترجمة شكري مبخوت ورجاء ابن سلامة: ص، 24 .

42 . المرجع نفسه: ص، 23.

43 . نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، الطبعة الثانية، مؤسسة الأبحاث العربية، المغرب، 1982، ص: 24 وما بعدها.

44 . نصوص الشكلانيين الروس، نظرية المنهج الشكلي، ص: 24.

45 . صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، الطبعة الثالثة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان: 1985، ص:119.

46 . جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة مُحَّد الولي ومُحَّد العمري، دار توبقال، المغرب، د . ت، ص: 41.

47 . الهادي الطرابسي: بحوث في النص الأدبي، الدار العربية للكتاب: الطبعة الأولى، تونس، 1988، ص:26.

48ـ يتألف كتاب (بنية الكلام الشعري)، أو (بنية اللغة الشعرية) من مقدمة و سبعة فصول، وقد شرح جان كوهن موضوع دارسته و المنهج الذي اصطنعه في مقدمة الكتاب، كما أشار إلى مسألة تحليله إلى المسألة الشعرية و أشكال اللغة، كما أشار في الكتاب إلى المدونة التي تتألف من ثالوث من الشعراء الكلاسكيين الفرنسيين هم: كورناي (1625 ـ 1709)، وراسين (1639 ـ 1699) و موليير (1622 ـ 1673) وغيرهم، صدر الكتاب عن دار فلاماريون Flammarion في سنة 1966، ولم ينقل إلى اللغة العربية إلا في سنة 1986م.

49 ـ صدر الكتاب (الكلام السامي) بعد عقد من صدور كتاب (بنية الكلام الشعري)، ويتألف من مقدمة وستة فصول ودار موضوعه حول الشعر والإنشائية (الشعرية)، وقد أبان فيه جان كوهن عن شعرية النصوص التي جعلها ركيزة للتحليل، وعمل التنظير ترجم أحمد درويش الكتاب، مع تقديم له سنة 1995 بعنوان: اللغة العليا، النظرية الشعرية صدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، وقد ظهر الاضطراب في ترجمة الكتاب خاصة في العنوان، وفي المصطلحات وفي متن الكتاب.

50 ـ نظرية الانزياح عند جان كوهن بحث نشر بضميمة مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد: 1، الدار البيضاء، المغرب: خريف 1987، ص :47/46.

51 ـ ينظر: نقد مفهوم الانزياح، بحث نشر في مجلة دراسات مغاربية، العدد: 11، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء: المغرب: 2000، ص 22.

52 ـ نصوص الشكلانيين الروس: نظرية المنهج الشكلي، ص 35.

53 ـ الهادي الطرابسي: بحوث في النص الأدبي، ص 26.

54 ـ صدر الكتاب (بنية الكلام الشعري) سنة 1966 وصدر المقال: (نظرية الصورة) سنة 1970، وصدر مقال :(المعنى الشعري) 1975، وصدر كتاب (الكلام السامي) سنة 1979، فلا نجد دراسة تنظر في معظم هذه الأعمال باستثناء دراسة جيرار جنيت، التي نقد فيها كتاب: (بنية الكلام الشعري)، بعد ثلاثة سنوات من صدوره. فأظهر فيها مآخذ عن كتاب (جان كوهن)، كما نقد الأفكار التي تضمنها الكتاب.

55 ـ جان كوهين: بنية اللغة الشعرية، ترجمة مُحَّد الولي و مُحَّد العمري: ص :224.

56 ـ عبد المالك مرتاض، قضايا الشعريات: ص 72.

57 ـ المرجع نفسه، ص :73.

58 . جان كوهين: بنية اللغة الشعرية، ترجمة مُحَّد الولي ومُحَّد العمري: ص :37. وهذا القول الذي أورده جان كوهن هو لبول فاليرى يتحدث فيه عن موقف مالارميه من قضية المفاضلة بين الشعر وبين النثر.

59 . في نظرية الأدب عن العرب، الطبعة الأولى، دار شوقي للطبع والتوزيع، تونس، 2002، ص، 48.

60 . بنية اللغة الشعرية، ترجمة مُحَّد الولي، ومحمد العمري، ص 74.

61 . مفهوم العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة: بحث نشر بضميمة المجلة العربية للثقافة، السنة السادس عشرة العدد32 مارس 1997، ص 78.

62 . عبد المالك مرتاض: قضايا الشعريات، ص 74.

63 . جان كوهين: بنية اللغة الشعرية، ترجمة مُحَّد الولي، ومُحَّد العمري: ص 96.

64 . أصدر ميخائيل باختين كتابه: (شعرية دوستويفسكي) سنة 1969، ونشر تودوروف كتابه (شعرية النثر) سنة 1971.

قيم وأخلاق التصوف وحضور المؤسسة الصوفية في المجتمع

أ. خديجة سعيدي (جامعة تلمسان/ الجزائر)

ملخص:

لقد بلغ تأثير المتصوفة على الحياة الاجتماعية للأفراد مبلغا كبيرا، فقد مثل الصوفي للبعض منهم القدوة في المحافظة على الدين والزهد في الحياة، وعلامة من علامة الاخلاق والصدق والورع، كما كان لهم الدور كبير في محاربة الكثير من الآفات الاجتماعية كالسرقة والانحلال الاخلاقي والفساد، ودعوا الى حسن الاخلاق والمحافظة على الدين.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الحياة، المجتمع، الاخلاق.

Summry

The impact of mysticisme on social life greatdegree, wherewoolwas an examle for Manny of thembecausehewas a symbol in the preservation of religion and asceticism in lif, and a signe of the signe of honestymorality and deception, they have alsoplayed a major role in fightingmany of the pests, such as theft, moral decay and corruption, theycalled for good morals and the preservation of religion.

Key words: Sufism, life, Society, Moral.

التصوف:

لقد اختلف الشارحين لهذه الكلمة فحول معناها قيل سمي الصوفية متصوفة للبسهم الصوف، وهناك من قال انها جاءت من الصفاء لصفاء روح المتصوف وخلوصها لله، وهناك من قال بانها جاءت من وقوفهم في الصف الاول في الصلاة (**ولقد جمع المستشرق رينولد نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفا من مصادر مختلفة وعلق على تعددها وتنوعها بقوله وكذلك حال الذين يعرضون للتصوف بالتعريف، لا يستعطون الا ان يحاولوا التعبير عما أحسته نفوسهم ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد ما دامت هذه التعريفات على أية حال تصور باختصار لائق لبعض وجوه التصوف وخصائصه**)[1]

يعرف "ابن خلدون" التصوف بقوله: (**إن هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة**)[2]، ويرى "ابن خلدون" إن هذا العلم كان عاما في الصحابة والسلف ولكن لما فشا في القرن الثاني للهجرة الإقبال على الدنيا سمي المقبلون والمتمسكون بالعبادة بالمتصوفة.

الحياة اليومية للمتصوفة:

عاش داخل المجتمع الاسلامي الكثير من الصالحين الذين اتخذوا من التصوف منهاجا لحياتهم اليومية وقد زخر كتاب "التَّشوف إلى رجال التَّصوف وأخبار أبي العباس السبتي لـ"لأبي يعقوب يوسف بن يحي التادلي المعرف بأبن الزيات (617هـ/1220م) بأخبارهم ومناقبهم وكانت السمة البارزة (**لمتصوفة المغرب والأندلس هي مجاهدة النفس والتعبد**)[3].

ومن أخبارهم ذكر ابن الزيات: أن "أبو الفضل يوسف بن مُحَّد ابن يوسف المعروف بابن النحوي"[4] (ت 513هـ/1120م)"**إنه إذا دخل إلى الصلاة لا يشعر بأحد من الناس حتى أن إبنه أخذ السراج وأدناه من عينيه أثناء صلاته فلم يحس به** (...)"[5]حتى أن منهم من كان لا ينقطع عن الصلاة فهذا (**"أبو الجبل" يصلى من أهل فاس (ت503هـ /1109م)**[6] **"كان إذا صلى الصبح أقام في المسجد إلى أن يصلي الضحى ثم يخرج بسوق ثم يذهب ويغتسل ويتوضأ ويدخل المسجد ولا يزال متنقلا إلى أن يصلي الظهر ثم لا يزال منتقلا إلى أن يصلي العصر، إلى أن يصلي العشاء الآخر فينصرف إلى أهله فيقوم ورده بالليل. قام على ذلك أثنا عشرة عاما"**)[7]

في رواية أخرى لابن الزيات أن منهم من شديدة الصفرة لكثرة الصيام والصلاة ومنهم أيضا (**أبو يعقوب يوسف" فمن اجتهاده كان يصلى حتى تفطرت قدماه**)[8]. ومنهم أيضا (**"أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير"**[9] **أخذ العلم عن أشياخه ومنهم "أبو بكر مُحَّد بن الحسن الخضرمي" المعروف "بالمرادي"**)[10].

ومن المتصوفة أيضا نجد ("**أبو العباس أحمد بن مُحَّد الصنهاجي بن العريف" (ت536هـ/1141م) "كانت له مشاركة في العلوم واعتنائه بالقراءات وجمع الروايات واهتم بطرقها وحملها")**[11].

تقشفهم في المأكل:

ففي ما يخص المأكل: تجمع جل المصادر على تواضع في الطعام وقلته ففي رواية أن (**"أبو مُحَّد عبد السلام التونسي"** [12] **كان يأكل الشعير الذي يحرثه بيده فإذا اشتهى اللحم اصطاد السلاحف البرية فأكل لحمها)**[13].

وفي رواية أخرى أن أحد المتصوفة (**كان قوته عصيدة الشعير بغير ملح حتى صار جسمه كالسفود المحترق وعرف عن الوالي الصالح أبو يعزى**[14] **أمثولة في قهر النفس إذا كان لا يأكل كل شيئا من ما يأكله الناس كان يأكل البلوط يطحنه ويعجن منه أقراصا بفتات بها ومما ذكر عنه أيضا أن قوته نبات الأرض ويأكل عذب الدفلى)**[15].

ومما عرف عن المتصوفة مقاومة شهوات البطن ويأكلوا القدر الذي يضمن لهم العيش وحرصهم على الكسب الحلال حتى أنهم كانوا لا يرفضون أكل طعام تيسر لهم أنه من قوم لا يرضون مكسبهم وحتى منهم من كان لا يأكل إلا الزرع الذي حرثه وحصده بيده.

كما عرف عن الأولياء والمتصوفة حرصهم على ذم الدنيا والزهد فيها بالاقتصار على خشن من الثياب وعلى البسيط من الأثاث المنزلي والسكن المتواضع من الأمكنة[16]. فمن خلال تراجم في الكتب عن المتصوفة يبرز لنا تقشفهم في الملبس والتواضع في مكان إقامتهم، فمثلا عرف عن "ابن يعزى" أنه كان يلبس برنس أسود مرقع إلى الأسفل من ركبته وعلى رأسه شاشية.

الثقافة الدينية للأولياء ودورهم التعليمي:

إهتم رجال التصوف ببلاد المغرب والأندلس بالعلم وأصول الدين وفروعه إلى جانب نبوغهم في شتى المعارف.

فمن الأولياء الذين ذكرتهم كتب التراجم نجد:

"أبو الحسن علي بن إسماعيل بن مُحَّد بن عبد الله بن حرزهم"[17] (ت556هـ/ـ1164م) (**كان فقيها حافظا للفقه**[18] **معظما للعلم عرف الفقه في المسائل، واجتهد في فقه الحديث، وكان على معرفة بالتفسير للقرآن، أما التصوف فكان يوفيه حقه ودرجته)** [19] ومنهم أيضا ("**أبو مُحَّد أبو الأمان ابن بلارزج (الهسكوري الأسود) كان من حفاظ لمذهب مالك ويقال إنه درس الفقه على يد "عبد العزيز التونسي")**[20].

سلوكهم الشخصي:

وما ميَّز الأولياء في سلوكهم الشَّخصي فمنهم من عرف بهمجيته الاجتماعية (**كان ابن وابوط الدكالي، كثير الانقباض عن الناس مؤثر للخمول)**[21] والكثيرا منهم لم يتزوج ولم يندمج مع المجتمع فقد ذكر التادلي مجموعة منهم:(" **فمنهم من لم يتزوج وأقسم أن لا يخدم مخلوقا وأن تكون خدمته للخالق سبحانه وانفرد عن الناس واقبل على عبادة الله"**[22] **ومنهم من آثر العزلة وكان يخلوا بالبرية)**.[23]

نشاطهم الحرفي:

مما ذكرنا أن المتصوفة عرفوا بزهدهم واعراضهم عن الدنيا غير أننا (**نجدهم يولون أهمية كبرى للعمل من خلال مزاولتهم لأنواع مختلفة من الحرف والوظائف لكسب قوتهم اليومي)**[24].

فهذا "أبو جبل يعلي" (ت 503هـ./ 1109.م) كان جزارا بفاس إذا كان يتورع في البيع والشراء فلا يشتري الغنم إلا من قوم يعرف طيب مكسبهم[25] ومنهم أيضا من اشتغل بالتجارة "فأبو يعقوب" عرف عنه أنه كان عطارا[26].

وهناك من احترف مهنة الرعي "كأبو زكريا يحي يوغان"[27] (ت537هـ / 1141م) إذا كان له ناقتان يرعاهما ويشرب لبنهما[28].

وهذا "أبو مُحَّد عبد الله بن محسود الهواري" كان قاضيا بفاس[29].. ومنهم من حفر كهوف واعتكف فيها للصلاة[30]. وأيضا "أبو زكريا يحي بن مُحَّد الجراوي" عرف عنه أنه كان من الرعاة[31].

وذكر عن ابن يعزى أنه كان في ابتداء أمره يرعى البقر[32]. ومنهم من اشتغل بتدريس فهذا أبو محمد عبد العزيز التونسي ت486هـ كان يدرّس الفقه[33].وحتى منهم من تولى مناصبا بالدولة فقد عرف عن أبي العريف توليه الحسبة[34].

دور المتصوفة في الحياة الاجتماعية:

برز دور المتصوفة في التكافل الاجتماعي خاصة الفئة التي فضلت الاندماج مع المجتمع وتأثيرهم فيه عن طريق مختلف منحنيات الحياة وكذا الميادين[35].

الدور الديني والعلمي:

يظهر الدور الديني لرجال التصوف من خلال التأكيد والحرص على الفرائض الدينية والقيام بها وعدم التساهل في تطبيقها فهو يمثل أهم الأدوار التي قام بها الأولياء داخل مجتمعاتهم[36] ضف إلى ذلك نشر الإسلام وبناء المساجد. أما فيما يخص الدور التعليمي فهو الآخر يظهر من خلال الثقافة الدينية فإن أغلب المتصوفة نهلوا من منابع مختلفة العلوم، وقاموا بتدريسها، وساعدوا الطلبة على تحصيلها وحثوهم على طلب العلم **(فهذا أبو زكريا بن يوفان الصنهاجي أراد أن يتتلمذ على يد عبد السلام التونسي فما كان من هذا الأخير حتى اختبره بحمل حزمة حطب ويدخل بها إلى قصره ثم يبيعها)[37]**.

فهذا "أبو محمد عبد الجليل ابن ويصلان" كان ممن درس الناس الفقه في سبيل الله بالرغم من فقره وحاجته مدة ثلاثين سنة محتسبا[38].

الدور الإرشادي والأخلاقي:

تمثل دورهم الإرشادي والأخلاقي في المجتمع خاصة لما شهدته حقبتهم من ترد في السلوكات الأخلاقية وانعدام القيم والمبادئ وانتشار الفساد[39].

فبرزت فئة المتصوفة بقوة فأثرت من خلال سيرتهم من تقوى الله وورع في مطعم ومشرب ومسكن ولباس[40] فتعلق بهم العامة نتيجة زهدهم في الحياة وجلب لهم التقدير والمحبة[41].

ففي رواية لابن الزيات "عن أبو مُحَّد عبد السلام التونسي" **(أنه كان بتلمسان رجل من أهل الدعارة، فشكاه الناس كثيرا فلقيه "عبد السلام" فأخذه بأثوابه وضرب به الحائط وذكر له شكوى الناس منه، وانكب الرجل على رجليه يقبلهما وهو يقول" أتوب إلى الله عز وجل")**[42].

الجانب الإنساني:

تمثل الجانب الانساني لهؤلاء المتصوفة والأولياء في تعاملهم مع مختلف الكائنات والحيوانات ففي الروايات الموجودة في المصادر تتحدث عن معاشرتهم وصحبتهم لمختلف الحيوانات[43] فقد ذكر **أن ("أبو زكرياء يحي الرجراجي" كسر رجل قنفذ فآلمه ذلك فأخذ وعالجه إلى أن أنجبر وذهب)**[44].

ناهيك عن التطلع من خلال الفكر الكرامي الذي حارب فكرة استغلال الإنسان للإنسان وأن يعيش الإنسان والحيوانات بسلام.[45]

وأما على الصعيد الأخلاقي هاجمت الكرامات التفسخ والميوعة الأخلاقية متطلعة لمجتمع خال من الرذائل عن طريق أسلوب المكاشفات فمن الكرامات التي أوردها ابن الزيات ما ذكر عن ابن يعزى :**("إذ أتاه رجل فقال له أبو يعزى لما تخون أخاك وتأتي زوجته وهو غائب")**[46]

كما ارتبطت الكرامة بمواسم الجفاف والاستسقاء يذكر ابن الزيات:**(أن الولي أبو زكرياء يحي مُحَّد الجراوي أن الناس أجذبوا فدعوا وتضرعوا والسماء صاحية لا غيمة فيها، فقالوا يا أبا زكرياء استسق لنا فنام أبو زكريا ورما عن دراسة وكان أقرع ودعا يا رب هذا أن قرع يسألك الغيث فما نزل الناس عن ذلك الموضع حتى مطروا مطرا غزيرا)**[47].

أما التجارة ففي **(رواية عن أحد الأولياء خرج فرأى الناس بسوق وسأل عن ذلك فقيل له أنه يوم سوقهم فدعا لهم بالربح في تجارتهم فمن ذلك اليوم لا يشتري أحد من تلك السوق تجارة إلا ربح فيها)**.[48]

ووصفت لإشفاء المرضى بعد أن عجز الطب النبوي في إشفائهم إذ كان المرضى يقصدون الصوفية الذين يستعملون في مداواتهم للمرضى بالريف أو يمسحون ويلمسون بأيديهم على موقع الألم فيزول فورا في مدة قصيرة.

إذا صبحت الكرامة تشكل الوسيط لدفاع عن المحرومين من جور السلطة عن طريق الدعاء أو الرؤيا أو تسليط قوى غيبية على الولاة وعمال المدن والقضاة[49].

وعلى المستوى السياسي ظهر موقف المتصوفة من أجل قيام مجتمع خال من الظلم والاستبداد وتوجيه السلطة، إذا أصبحت الكرامة تشكل الوسيط لدفاع عن المحرومين من جور السلطة عن طريق الدعاء أو الرؤيا أو تسليط قوى غيبية على الولاة وعمال المدن والقضاة[50].

كما تضمنت الكرامات خطابا سياسيا موجها للأمراء وولاة السلطة من خلال تنبؤاتهم بالهزيمة والخذلان للجيش[51].

كما سعت الكرامة إلى رفع معنويات المتصوفة وتشجيعهم على مقاومة الظلم السياسي فهونت عليهم السجن يذكر ابن الزيات:(**أن أحد المتصوفة سجنه الأمير تاشفين مع مجموعة من الموردين فما كان من هذا الولي إذ كان وقت الصلاة سقط الكبل من رجليه ويخرج من السجن ويصلي مع الجماعة ثم يعود إلى السجن.**)[52].

قائمة الهوامش:

1.محمد الطاف الدكتور ابو بكر، دور التصوف في الامن والسلام الاجتماعي، مجلة القسم العربي جامعة بنجاب، لاهور – باكستان، العدد الرابع والعشرون، 2017، ص 258.

2.عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، تح: محمد محمد تامر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص 391.

3.إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1994، ص135.

4.ابن النحوي هو من قلعة بني حماد وأصله من توزر دخل سجلماسة وفاس ثم عاد إلى القلعة وبها مات سنة (513هـ/1120م) أخذ التصوف عن أبي الحسن اللخمي وابن الفضل أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الرمامة وأبو عمران بن حماد الصنهاجي وكان من أهل العلم والفضل، ينظر:

ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: احمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط1، 1997. ص96،95.

5.ابن زيات: المصدر نفسه، ص97.

6.كان جزارا أسود إلى السمرة لقب باسم أبا الفضل عبد الله بن الحسن الوهرغي، مات عام (503هـ) قبره يصل العرض خارج مدينة فاس. ينظر: ابن الزيات، المصدر نفسه، ص101.

7.ابن الزيات، المصدر السابق، ص102.

8.المصدرنفسه، ص167-168.

9.أصله من سرقسطة سكن بمراكش وبها توفي سنة (520هـ/ 1127م). ينظر: ابن الزيات، المصدر نفسه، ص105-106.

10.ابن الزيات، المصدر نفسه، ص106.

11.مُحَّد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمن، ج4، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971، ص65.

12.أصله من تونسي وصحب عمه عبد العزيز التونسي بأغمات فلما مات بها عمه نزل هو إلى تلمسان وبها توفي ودفن بالعباد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي. ينظر: ابن الزيات، المصدر نفسه، ص110.

13.ابن الزيات: المصدر السابق، ص 110.

14.هو الشيخ أبو يعزى يلنور بن ميمون ومعنى يعزى العزيز وإيلا النور ومعناه ذو النور وذو الحظ قيل إنه من هزميرة إيرجان وقيل من بني صبيح من هسكورة وقيل من أغمات نواحي تاغية من بلاد إيرجان عمّر طويلا زائد عن المائة ستين كثيرة كان قطب عصره وأعجوبة دهره عرف عنه إيجابية الدعوة والفراسة الصادقة توفي في شهر شوال عام 572هـ ودفن بجبل إيروجان، ينظر: احمد التادلي الصومعي: المغزى في مناقب الشيخ ابي يعزى، تح: علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996، ص ص، 64. 65.

15.الصومعي، المصدر نفسه، ص 68.

16.قادري بوتشيش: المرجع السابق، ص136.

17.علي بن إسماعيل بن مُحَّد بن عبد الله ابن حرزهم بن زيان بن يوسف، يصل نسبه إلى الخليفة عثمان رضي الله عنه وقال كانت وفاته في آخر شعبان.

18.ابن الزيات، المصدر السابق، ص 169.

19. أبي عبد الله محمّد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، قسم 2، تح: محمّد الشريف، ط1 منشورات كلية الآداب والعلم الإنسانية، تطوان، 2002، ص16.

20. أصله من تونس أخذ الفقه على يد أبي عمران الفاسي، وأبي إسحاق التونسي درّس الناس الفقه، ثم تركوه لما رآهم نالوا الخطط والعمالات، كان ورعا إلى أن توفي سنة 483هـ، ينظر: ابن الزيات، المصدر نفسه، ص2.

21. المصدر نفسه، ص132.

22. نفسه، ص137.

23. نفسه، ص109.

24. التميمي، المستفاد، المصدر السابق، قسم 1، ص165.

25. ابن الزيات، المصدر السابق، ص101.

26. نفسه، ص168.

27. تلميذ أبي محمّد عبد السلام وكان من أمراء صنهاجية، مات بتلمسان عام 537هـ، ينظر، ابن الزيات: المصدر نفسه، ص123.

28. ابن الزيات، المصدر نفسه، ص 116.

29. المصدر نفسه، ص116.

30. نفسه، ص238.

31. نفسه، ص136

32. الصومعي، المصدر السابق، ص68.

33. ابن الزيات: المصدر السابق، ص92.

34. ابن الآبار: المقتضب من كتاب تحفة القادم، تح إبراهيم اللأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1410، 1989م، ص70

35. التميمي: المستفاد، ا لمصدر السابق، قسم1، ص 210.

36. المصدر نفسه، ص 211.

37. ابن الزيات، المصدر السابق، ص123.

38. المصدر نفسه، ص147-187.

39.قادري بوتشيش: المرجع السابق، ص149.

40.التميمي: المصدر السابق، قسم1، ص212.

41.بوتشيش: المرجع السابق، ص137.

42.ابن الزيات: المصدر نفسه، ص111-112.

43.بوتشيش: المرجع السابق، ص140

44.ابن الزيات: المصدر السابق، ص85.

45.القادري بوتشيش: المرجع السابق، ص147.

46.ابن الزيات: المصدر السابق، ص214.

47.ابن الزيات، المصدر السابق، ص138-139.

48.ابن الزيات، نفسه، ص109.

49.الطاهر بوناني، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7هـ/12و13م، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، ص185.

50.نفسه، ص185.

51.القادري بوتشيش: المرجع السابق، ص145.

52.ابن الزيات، المصدر السابق، ص155.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

-ابن الزيات، التشوف الى رجال التصوف وأخبار أبي علي السبتي، تح: أحمد توفيق، ط1، منشورات كلية الآداب الرباط، 1997.

-احمد التادلي الصومعي، المغزى في مناقب الشيخ ابي يعزى، تح: علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996.

-أبي عبد الله مُحَّد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد قسم، 2، تح، مُحَّد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلم الإنسانية، تطوان 2002.

-محمّد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمن، ج4، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1971.

-ابن الآبار: المقتضب من كتاب تحفة القادم، تح إبراهيم اللأبياري، ط2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1410 1989م.

-عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، تح: محمّد محمّد تامر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005.

المراجع:

إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي (قرات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة)، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1994.

الطاهر بوناني، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7هـ/12و13م، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر 2004.

المجلات:

مجلة القسم العربي جامعة بنجاب، لاهور – باكستان، العدد الرابع والعشرون.

الدّيانات التّوحيدية بين التصوّر والممارسة، الخلاص والشّفاعة أنموذجا،

دراسة سوسيوتحليليّة

MOOTHEISTIC RELIGIONS BETWEEN PERCEPTION AND PRACTICE, SALVATION AND INTERCESSION AS MODEL, SOCIOLOGICAL STUDY.

أ. إيمان كاسي موسى (جامعة الجزائر 2/ الجزائر)

ملخّص:

واشتمل الحيّز المكاني لهذه الدّراسة على ثلاث دول هي الجزائر ومصر وتونس بحيث عالجنا إسقاطات تصوّرات البشر الدّينية على ممارساتهم الاجتماعيّة، أي وطأة المجرّد على الملموس والعكس، وهذا تبعا لاختلاف مشاربهم الدّينية والاجتماعيّة وما تمليه أدوات الواقع من دلالات.

سعينا من خلاله إلى فهم ذلك الملموس من طقوس وممارسات والتّعبير عنه بالمفاهيم ذاتها الّتي طرقت مسمعنا حياله في سبيل ملامسة الواقع أكثر وفهم ميكانيزماته. وتأتّى لنا ذلك من خلال الاهتمام بتأثير البنية والوظيفة والعامل اللّساني فالسّيميولوجي والثّقافي والاقتصادي والسّياسي والاجتماعي، باعتبارهم يشكّلون كلّا متكاملا من الأنساق الفعّالة بشكل أو بآخر.

تمّ المرور بمراحل تمهّد كلّ منها للأخرى في سياق وصفي مع شيء من التّحليل نروم به إلى الرّبط بعد التّفكيك في كلّ مرّة. فالعلاقة بين الدّال والمدلول، حتّى في اللّغة الواحدة، ليست بالثّبات الّذي يخوّلنا لمطابقة المجرّد مع الملموس دون اللّجوء إلى الواقع الّذي يمدّنا بمؤشّرات التحوّل وأسبابه والعوامل المتحكّمة فيه في حيّزه المكانيّ والزّمني وفي حضن ثقافته الّتي تعتبر وعاء لاستيعاب الأفكار على نحو معيّن. ولأنّ المجتمع في حركيّته يعيد إنتاجه بصفة دؤوبة، تعيّن علينا أن نحاول قراءته قراءة مغايرة بالشّكل الّذي أنتج به رموزه ودلالاته بغية إدراك ما خفي عنا حيال تصوّرات دينيّة كثيرا ما تكون مشتركة ورغم ذلك صنعت الفارق.

الكلمات المفتاحيّة: الدّيانات التّوحيدية، نهاية العالم، الخلاص، الشّفاعة، الدّال والمدلول، الثّابت والمتحوّل، إعادة الإنتاج.

Abstract:

This article is the result of my tesis titled : « Impact of Monotheistic religions perceptions about the end of the world on persons practices, Salvation and Shafaâ (intercession) as model; field study ».

The study included three countries : Algeria, Egypt and Tunisia, andthere, we tried to handle the projections of humain religious perceptions on their social practices ; the impact of the abstract on the concrete and vice versa. It depends on their religious and social aspects,butalso on the semantics dictated by the real tools.

We sought through this study to understand the concrete rituals and practices in order to express them by the same concepts that we have heard about, aming to stay in touch with reality and understand its mechanisms. We focused on the influence of structure, function and many factors like linguistic, symological, cultural, economic, political and social ones as they form a fully integrated effective systems.

Each step led to another in a descriptive context with some analysis aming, in each time, to link after dismantling.

The relation between signifier and signified, even in the same language, is not on the constancy that allows us to match the abstract with the concrete without resorting to the reality that provides us with indicators of transformation. Also, it gives us the causes and factors of controll inspace and time and in the bosom of its culture.

The fact that the society in its movement is constantly reproducting itself, we have to try to read it differently by the same way that its symbols and connotations were produced, in order to realize what is hidden from us about religious perceptions that are often common but nonetheless the difference was made.

Keywords :

Monotheistic religions, end of the world, salvation, Shafaâ (intercession), signifier and signified, social reproduction.

مقدّمة:

تعتبر اعتقادات **الدّيانات التّوحيدية** معطى أوّليا أتت به الكتب السّماوية المتعارف عليها، وبالنّظر إلى ما تتّفق فيه، رغم اختلافها في أمور شتّى، يتّضح أنّها أسّست لأفكار تتعدّى الحيّز الزّماني والمكاني للإنسان.

إنّ مسألة تواجد فكرة **نهاية العالم** بصفة واضحة في شتّى المجالات كالعلم والأدب والفنّ لدليل على مدى تأثيرها على تصوّر الإنسان الّذي أرقها بدوره باجتهاداته الخاصّة وسعى جاهدا لمجابهتها أو بالأحرى لمجابهة خشيته منها. فكلّ هذا يظهر في التّجربة الدّينية الّتي تحدّد ممارساتنا حيال مفهوم **نهاية العالم**، ذاتها الّتي تنتجها شبكة المعارف بتقاطع تخصّصاتها.

لقد صنعت فكرتا **الخلاص والشّفاعة** نموذجا لما ينبغي أن يؤمن به الشّخص الموحّد الرّامي إلى تحسين سلوكه وتطهير ذاته، إنّما نجده قد أنتج سلوكات معيّنة توحي بضرب من التقرّب إلى الخالق على هيئة مشاهد مادّية لزمت تواجده بمكان العبادة وغيره، بعضها ممّا هو غير متعارف عليه في النّصوص الدّينية، والبعض الآخر تطوّر إلى فعل التصوّف.

قد يكون الوعي بمسألة النّهاية والموت دافعا لتدارك أمور أو التخلّي عن أمور، وهو ما يجعل الإنسان يرتقي من طبيعة التلقّي والأخذ إلى مرتبة الإنتاج سواء الاجتماعي أو الفكري. فالمجالان الزّماني والمكاني يحويان بين طيّاتهما ظروف إنتاج طقوس لا تتأتّى دون توفّر جملة رمزيّات تعكس تجلّيات السّلوك الثّقافي المتجذّر لدى مجتمعات واعتقادات بعينها، ولا غرابة في أن تصاحب تلك الرّمزيات الإنسان من ولادته إلى قبره، وهو ما نشهده في المراسيم الجنائزيّة مثلا، الأمر الّذي يعود إلى الاتّصال الثّقافي بين الأجيال.

يحمل الأشخاص تصوّرات مختلفة ومتباينة أحيانا حول **الخلاص والشّفاعة**، إنّما كثيرا ما نجد قواسما مشتركة في ممارساتهم، وبل قد يحلّ لنا أن نلاحظ لدى المتقدّمين في السنّ مثلا ممّن لم يحظوا باطّلاع دينيّ كاف تطبيق الممارسات بحذر وحرص شديدين رغم جهلهم بمغزاها، كما قد نجد ممارسات ترسّبت في العادات والتّقاليد الاجتماعيّة رغم تعاقب الدّيانات والحضارات، الأمر الّذي يبيّن ثقل تلك الممارسات والهالة الّتي تحبوها.

وبما أنّ الإنسان يتأثّر بطبعه بما حوله، لاحظنا استغلال التصوّرات الدّينية في تحقيق مآرب سياسيّة تؤجّج الصّراع على أرض الواقع، وبل الانتقال إلى التّرويج لذلك إعلاميّا.

دفعت بنا كلّ تلك الانشغالات إلى تخصيص بحثنا هذا لعمليّة تقصّي التصوّرات الدّينية في كلّ ديانة على حدي من موضوعنا المختار، أي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، مع محاولة الإلمام بأكثر من طائفة في الدّيانة الواحدة بغرض الدقّة في البحث والتّنقيب، ثمّ دراسة الممارسات النّاتجة عن ذلك ميدانيّا ومحاولة تفكيك

الرّمزيات الّتي تطبعها بأدوات البحث المختارة كسبيل لدراسة مكوّنات الظّاهرة وانعكاسات تلك التصوّرات على واقع البشر بشكل عامّ.

التّحليل السّوسيولوجي:

نستهلّ تحليلنا السّوسيولوجي بمفاد عبارة وردت في كتاب عرش المقدّس تقول:

« اللّغة عمّقت التّواصل البشري ثمّ تحوّلت إلى كيان سحري خاصّ عندما تحقّق الكلمة هدفا ما، فبكلمة ينتقل الفرد من حالة إلى حالة (...) ألا يدهشك الصّوفي عندما تسيطر عليه الكلمات في الذّكر، فيجد خلاصه في إشراقة نورانيّة مباغتة! »[1].

قد يروم الإنسان إلى تحقيق غاية نفسيّة أو اجتماعيّة عن طريق ممارسات وطقوس معيّنة، إنّما كثيرا ما يغيب عنه أنّه سهل الانقياد إلى مفعول مصطلحات مثقلة بمفاهيم مقرونة بدورها بما جبل على رؤيته أو تلقّيه أو فعله، أو ربّما تحمل في ذاتها مسوّغات الدّفع إلى القيام بسلوك أو الإحجام عنه.

فانطلاقا من ملاحظاتنا البحثيّة، وقبل الخوض في ما نتج عن مفاهيم **كالشّفاعة** و**الخلاص ونهاية العالم**، وجب علينا الوقوف عند قضيّة المضامين الثّقافية الّتي تحملها هذه المفاهيم حسب وظيفتها وليس في ذاتها، لأنّ مدى توظيف اللّغة وكيفيّة تداوليّتها دفعا إلى أن يؤخذ بالمصطلح مفرغا من جانبه المفاهيمي المنوط به أحيانا إلى مفاهيم تنقاد لمتطلّبات الحراك الاجتماعي الحاصل.

وبهذا نصل إلى فحوى ما نريد قوله، فقد يتواجد **خلاص** معيّن في كلّ ديانة، وقد توجد شفاعة بمفهوم مقارب في أكثر من ديانة إنّما بمصطلحات مغايرة، نسمّيها بالمقاربة، تارة بسبب فعل التّرجمة، كما يرى البعض، وتارة أخرى بفعل الأولويّات الّتي تمدّها الدّيانات أهميّة بنسب متفاوتة، وتارة رجوعا إلى العامل الزّمني وأخرى إلى العاملين المكاني والاجتماعي، فيطفو بعضها إلى السّطح على حساب أخرى وهذا ما تفرضه وحدة الشّيء.

نعترف أنّنا في بداية بحثنا وحين اختيارنا لعنوان رسالتنا لم نكن نعلم بوجود **شفاعة** في ديانات من غير الدّيانة الإسلاميّة، كما لم يرد إلى ذهننا أنّ المجتمعات الإسلاميّة تكون قد استهلكت مفاهيما معيّنة **كالخلاص** وقولبتها اجتماعيّا لتتجلّى على أشكال أخرى بصفة لاإراديّة غالبا حسب ما تمليها ميكانيزمات وظروف كلّ مجتمع عن غيره، من دون إغفال دور الإعلام العالمي والعولمي في تمرير بعض التصوّرات الّتي أضحت مستقرّة وإنّما بصفة مبتورة في ذهن المتلقّي.

نقول ذلك لننوّه إلى الدّور الاجتماعي الفعّال الّذي أبى إلّا أن يبلور تلك المفاهيم ويسقطها على أرض الواقع في هيئة تجليّات متنوّعة سواء كانت ماديّة أو لاماديّة.

فتلك الممارسات الّتي مررنا بها لدى كلّ ديانة وكلّ طائفة من عيّنتنا المختارة تعبّر على لسان حالها الّذي يبحث عن قربى الخالق وكسب رضاه وتخليص النّفس من عذابات الضّمير، وليكن ابتغاء **للشّفاعة** في الدّنيا أو الآخرة كلّما زاد الوعي بدنوّ **نهاية العالم**.

لا يسعنا هنا الحديث عن الإنتاج الفكري مسبّب الممارسات دون المرور على ذكر المقدّسات الرّاسخة لكلّ فئة أو منبع التصوّرات، ألا وهي الكتب المقدّسة الّتي اقترنت بدورها بمفعول العاملين الاجتماعي والثّقافي المصاحبين لتلك التصوّرات عبر متغيّري الزّمان والمكان بشكل دؤوب يعمل على تحصيل إنتاج فكريّ غير ثابت، ولذلك نجد على سبيل المثال ما يلقّب بكنيسة شرقيّة وكنيسة غربيّة، كنيسة طقسيّة وكنيسة غير طقسيّة، كنيسة تتّبع الطّقس اليوناني وكنيسة تتّبع الطّقس اللّاتيني...إلخ.

يعدّ انتهاجنا لمنهج وصفيّ وإطار نظري يغلب عليه الطّابع اللّغوي[2] عنصرا هادفا للوصول إلى فهم الدّلالات المصاحبة للفعل الاجتماعي ذي الصّبغة الدّينية ليتسنّى لنا الأمر بالتّالي أن ندرك طبيعة صيرورة الممارسات الدّينية. فاللّغة، حاملة صبغة التّاريخ، تدخل في نسق متكامل مع الدّين الّذي لم يردنا من دونها ولا نظنّنا كنّا لنستوعبه غير ذلك، إذ نجدها تهيّئ للمستقبل، مع العلم أنّنا في هذا المقام لا نقتصر في حديثنا على اللّغة المكتوبة.

فقد يطرق ذهننا ما قاله اللّساني رولان بارت[3] Roland Barthes حين عدّ للّغة فضلا إبستيمولوجيّا باعتبار أنّ فكرتها تجاوزت البنية بمنظومة لا نهاية لها ولا مركز[4]، ونظنّه هنا أشار إلى طبيعة العلاقة غير الثّابتة بين الدّال والمدلول في أذهان البشر.

إنّ دراسة الطّقوس الموحية إلى نظام معيّن باقتفاء دلالات الرّموز من شأنه رفع السّتار عن أبعاد عدّة تكون قد غابت عنّا لفترة من الزّمن أو بحكم ندرة تعاطينا مع الآخر الّذي لا يشاركنا الحيّز الجغرافي أو الثّقافي نفسه. ولذلك، سعينا من خلال تقنيّات بحثنا من ملاحظات ومقابلات وبحث استطلاعيّ، بالإضافة إلى التّحليل السّيميولوجي، إلى تناول مختلف جوانب العيّنة المختارة والإلمام بكلّ ما يجمع أو يفرّق، ولا يهمّنا في ذلك الحكم عليها وإنّما تأثيرها على النّسيج الاجتماعي ككلّ.

توصّلنا إلى أنّ المجتمع استوعب أفكارا محدّدة وترجمها بصفة دون أخرى نسبة لمدى توافقها مع مستواه الفكريّ؛ فهذا المحيط في حركيّته يعيد إنتاجه كلّ مرّة ويمدّنا بقراءات مغايرة تعتبر بدورها إسقاطا لرموز ودلالات معيّنة. ولذا، يعتبرالبعد الثّقافي ذا أثر كبير في تكوين المفاهيم الكبرى الّتي يسقطها الإنسان على محيطه الاجتماعي؛ أي أنّ العامل يكمن في الإنتاج والتّوظيف.

وحديثا عن التّوظيف يتراءى لنا أكثر من بعد اتّصلت به تلك التصوّرات برموزها وممارساتها وطقوسها، وهذا على شاكلة الواقع السّياسي الّذي وظّف بدوره الدّين، فتتجلّى هنا قضيّة الوسطاء الربّانيين قبل الانتقال إلى الحيّز السّياسي الكبير، وكذا البعد الاقتصادي الّذي يعكسه ديكور المعبد أو الموادّ المستعملة على سبيل المثال بما في ذلك من زخرفة...الخ.

وما يحوّل الاعتقاد إلى مصدر صراع هو تأويل الدّين لغايات لا تعكسه ولا تخدم المجتمع، مثلما نشهده من حروب تؤذن ببلوغ ما اصطلح عليه بمؤشّرات نهاية العالم، وربّما العوامل الخارجة عن نطاق الدّين غذّت ذلك الصّراع إلى ما يحوّل المقدّس إلى إيديولوجيا اعتقاديّة حسبما أتى بهد. عبد الهادي عبد الرّحمن[5]، فيضحى المخالف على باطل أو في أفضل الحالات مخطئا. وهنا تبرز مغبّة التّوظيف العشوائي للمصطلحات كالقول مثلا بسنّة أو شيعة، ما يجعل الآخر يفهم مباشرة أنّ الشّيعة لا يتّبعون السنّة النّبوية، القول الّذي يكرّس ضعف حاكميّة العقل ونبذ التّحليل والنّقد مع تغليب العاطفة.

فالانغلاق بين الطّوائف يؤدّي إلى خلق هوّة وتباعد، ومنه تنتج غالبا أحكام مسبقة وكذا سجلّ أدبي خيالي لكلّ منهم مثلما شاهدنا، ولذلك خصّصنا في دراستنا عنوانا لنظرة كلّ طرف للآخر.

لعلّ هذا ما دفعنا نحن، بحكم التخصّص، إلى أن نستجوب الواقع الملموس ونبحث عن العناصر المشتركة وتلك الخاصّة بكلّ طائفة، وعن الأدوات الّتي تنجز بها وما ينتج عنها من ضمان لحركيّة المجتمع دون خلق أزمات.

ويظلّ علينا أن نتساءل عن مميّزات حقل الممارسة الدّينية المنقاد لوطأة الطّقوس وما تحمله من فكرتي المقدّس والمدنّس وما تمليه كنتيجة عن إقبال على الفعل الدّيني الّذي كثيرا ما تغلب عليه صفة العاطفة لدى الإنسان، إلى جانب الطّابعين العقلي والتّقليدي له مثلما وضّحه ماكس فيبر Max Weiber.

هنا يسعنا أن نستحضر ما أتى به المفكّر فضيل حضري حين قال «:كثيرا ما نلاحظ في الأوساط الاجتماعيّة ذلك الاستهلاك الدّيني الاختياري أو الجزئي الّذي يمسّ جزءا من النّظام الدّيني ككلّ، حيث يقبل بعض الأفراد على أداء بعض الشّعائر –الطّقوس–والواجبات الدّينية والامتناع عن أداء البعض الآخر. وبالرّغم من الامتناع أو الانقطاع أو الالتزام بها إلّا أنّ المهمّ لدينا هو رصد المشهد الانتقائي للممارسة الدّينية»[6]

وهذا الأمر يحيلنا مثلا إلى بعض مبحوثينا الشّباب الّذين أقرّوا بأنّهم يحرصون على الصّوم في حين لم يخفوا تهاونهم في أداء الصّلوات رغم اعتقادهم الجازم بواجباتهم الدّينية. إنّما نلاحظ الإقبال على العبادات بتنوّعها وقت تلتقي في ظرف واحد كالتقاء الصّلاة والصّوم والحجّ والزّكاة، وهو الأمر الّذي تجسّد لدى المسيحيّين كذلك قبيل عيد الفصح بحيث كان الإقبال على الكنائس ومختلف العبادات ملحوظا.

انتقالا إلى ما استنتجناه من تكرار مصطلحات تعكس مفاهيما معيّنة أكثر من أخرى لدى فئات محدّدة، نجد **الخلاص** متكرّرا بشكل كبير لدى المسيحيّين مع التطرّق إلى أنواع **الشّفاعات** لديهم، أمّا اليهود فاكتفوا بالقول إنّ خلاصهم لم يحدث بعد وأنّ ذلك المسيح ليس هو المسيّا –الماشيح–المنتظر.

ولأنّ **الشّفاعة** و**الخلاص** ينتميان إلى حقل مفاهيميّ متقارب، لاحظنا تكرار المصطلحات المعبّرة عن مؤشّراتهم الضّابطة كالقول **بالفداء** و**الكفّارة** و**الغفران** و**العفو** و**التّوبة**، من دون إغفال حضور تلك المصطلحات في أسامي الأعياد الدّينية نفسها. وقد لمسنا جيّدا مفعول ذلك على ممارساتهم الدّينية وحتّى الاجتماعيّة في سياق ملاحظتنا لأفعال وردود أفعال مبحوثينا. ولأنّ الرّمزيات الموجودة تنوّعت بين ماديّة

ولاماديّة، لاحظنا الخصوصيّات الثّقافية الّتي جمعت الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والجماعة بالجماعة على حدّ قول تالكوت بارسونز.

فإذا كان التصوّر يشكّل بعدا سوسيولوجيّا، قد لا يعكس حقيقة الواقع الاجتماعي لأنّ **الخلاص** و**الخطيئة** و**الشّفاعة**، كما ذكرنا، تجسّدوا برموز توظّف بضبط العلاقة بين الأنساق الاجتماعيّة، ولذلك نجد لها دلالات وقيم معبّر عنها بالاقتصاد والسّياسة والثّقافة وغيرها.

وعالم الاجتماع دوره متابعة الظّاهرة والبحث عن أصولها وأثرها على الأدوات المفاهيميّة والمنهجيّة الّتي تحدّد نتائجها في الواقع الاجتماعي الملموس. فإن تحدّثنا عن المعابد وأماكن القيام بالممارسات الدّينية، نجدها تتوفّر على شروط تضمن لها روح القداسة، ولذلك يعدّ التّأويل مربوطا دوما بالفكر البشري الّذي يقترن بدوره بالواقع الاجتماعي. فعندما ننظر في بعض الرّموز المستخدمة والمؤوّلة في المجتمعات، تثبت حقيقة التّأويل تبعا للثّقافات السّائدة فيها، وعلى هذا، مسألة التّأويل هي المحور الحقيقي لمسار المجتمع[7].

قد نلاحظ في هذا السّياق أنّ الفكر المسيحي مثلا امتداد للفكر اليهودي باعتبار أنّ العهد الجديد تتمّة للعهد القديم وشكّلا معا ما يسمّى بالكتاب المقدّس الّذي تأخذ به الفئة الأولى كلّه، ومع ذلك نلاحظ أنّ تأويلاتها، أي تأويلات المسيحيّين للرّموز ليست نفسها لدى اليهود، وكمثال بسيط على ذلك نجد أنّ الشّموع لدى اليهود تعبّر عن الطّريق والنّور الإلهيّين في حين أنّها لدى المسيحيّين كناية عن يسوع ذاته بحكم أنّه نور للعالم بالنّسبة إليهم. هذه الرّمزيات الّتي تهضم أكثر في إطارها الاجتماعي والثّقافي بما يشبع تصوّرات المعتقدين بها.

ومنه، ألا تعدّ الزّحمة الرّوحية العقائديّة أكثر تأويلا وتفسيرا تبعا للمخيال الاجتماعي من الجوانب الماديّة الّتي تضمن حمل مضمونها في حيّز ملموس أو مرئي يحقّق بدوره تقرّب أفراد المجتمع من بعضهم البعض؟

فهنا تتدخّل التصوّرات الّتي تحمل رؤية للأحداث والمخيال وأيضا التمثّلات الّتي تعدّ براديغمات تفسّر على أساسها ظواهر معيّنة، وإن قلنا البراديغمات يرد إلى ذهننا الفيلسوف الأمريكي توماس كون[7] Thomas Kuhn الّذي عدّها[8] حاملة لبضع مناطق غامضة؛ ولذلك كثيرا ما نلاحظ الإنسان يعتمد على مخياله لسدّ تلك الثّغرات في حال عدم وجود إجابة، وبالتّالي تتجسّد على شكل ممارسات ورموز وتنتقل من جيل إلى جيل عن طريق ذلك الحامل الحافظ لها ولقدسيّتها النّابعة من تصوّر ذلك الإنسان نفسه، والدّليل على ذلك

أنّ الصّليب مثلا ليس مقدّسا لدى غير المسيحيّ بعكس ما تجري عليه العادة بالنّسبة إليه وهذا ما يعكسه جانب من نظريّة الانتشار الثّقافي[9].

ونظنّنا، استنادا إلى ما بدر على لسان البعض ممّن وضعوا حدّا لبعض التصوّرات الخاطئة تبعا لرأي علمائهم أو رموزهم الدّينية، نكون هنا قد استوعبنا ما جاء به هذا الفيلسوف –توماس كون–لدى اعتباره أنّ المعرفة العلميّة لا تتطوّر بالتّراكم وإنّما بالثّورة، أي بالقطيعة الإبستيمولوجيّة.

وحتّى على لسان الأب صبري المقدسي[10]، نجد تصريحا يقول فيه «:فرض الشكّ نفسه حتى في المسلمّات التي كنّا نحسبها في الأمس القريب من المقدسّات التي لا يُمكن البتّ فيها ومناقشتها»[11] ، فمعرفة أمر كهذا على لسان رجل دين يؤكّد قوّة حركيّة المجتمع في تحويل **الثّابت** إلى **متحوّل**.

وبدورنا، نعتبر أنّ دور الإنسان في نقل المجرّد إلى الملموس يجعله يتجلّى تبعا لمعطيات **التّأويل** الحديث الّذي يخضع لواقع اجتماعيّ جديد وثقافة جديدة تهيمن عليها في الأصل إحدى الأنساق من سياسة واقتصاد وعقيدة وثقافة...الخ.

ولا يغيب عنّا هنا أنّ الفكر المسيحي السّائد حاليّا بالمجمل انبثق مباشرة بعد اعتقادهم بحادثة صلب وموت المسيح وقيامته، فعبّدت الطّريق لاستيعاب درجة تأثير الموت على المجتمع ودفعه إلى التّساؤل منذ فجر التّاريخ خصوصا بعد علمه أنّه آيل إلى ذلك لا محالة، فانتقل ذلك مع الوقت إلى خطاب فلسفي مؤسّس.

ففي خضمّ هذا الحديث نجد المفكّر محمّد يشوتي يقول: « كان الموت[12] موضوع تأمّل متميّز في الخطاب الفلسفي باعتبار أنّ القضايا المرتبطة به كالعالم الآخر ومصير الجسد والرّوح والجنّة والنّار استحوذت على اهتمام كبير من جانب المتكلّمين وكذا فلاسفة الإسلام منذ الكندي[13]".

ولأنّ الفكر المسيحي الحالي يؤمن بالتجسّد، أي بتجسّد الإله على هيئة بشر، نفهم مسألة كثرة الرّموز والأيقونات لإيصال المعنى، أو ربّما يكون ذلك تبعا لعسر الفهم واستيعاب الرّسالة المراد تمريرها.

ولأنّ الفكر الإسلامي في المقابل لا ينتهج تلك المقاربة، نجد مجاله يكاد يخلو أو يخلو من الرّموز ويكتفي بالزّخرفة الّتي تضيف طابعا معيّن اللتّأويل الجمالي.

وفي هذه النّقطة نلتفت إلى شهادة المستشرق إدموند دوتي[14] Edmond Doutté الّذي قال:

« Les beaux-arts dans l'Islâm sont également sous la dépendance de la religion ; les images étant proscrites, la peinture et la sculpture n'existent pas ou n'existent qu'à l'état d'exceptions négligeables ; le dessin géométrique

seul a pu se développer et a fourni du reste une brillante carrière : de la mosquée de Cordoue à l'Alhambra de Grenade, de la Koutoubiyya à Sidi Boû Médine, l'entrelacs géométrique a été l'unique ressource de la décoration ; quand il emprunte à l'antiquité des modèles tirés de la nature c'est pour en faire des motifs purement ornementaux et géométriques. Pour la même raison, l'artiste rejette les modelés profonds et leur préfère une ornementation toute de découpage et dépourvue de relief [15] ».

وهو ما يحيل إلى أنّه عدّ الفنون في الإسلام غائبة عدا الزّخرفة، مستبعدا ما أسماه بالاستثناءات، فأوكلت مهمّة الجماليّة إلى الرّسم الهندسي، ومرّ بدوره بأمثلة عن مساجد شكّلت نموذجا للإبداع فقط من خلال الزّخرفة، منوّها إلى أنّ الاقتراض من عناصر الطّبيعة بصفة هندسيّة لا هدف له سوى الجماليّة الخارجيّة.

ولعلّ هذا يؤكّد أكثر الاتّجاه الإسلامي المبتعد عن التّجسيد باعتبار أنّ العلامة تحيلنا إلى شيء آخر ليس هي في ذاتها، بمعنى أنّها المعادل أو البديل في العالم المحسوس، وهو الأمر الّذي يؤدّي إلى سهولة التلمّس الرّمزي للفكرة وما يتبع ذلك من توظيف رمزيّ لمعرفة الأشياء؛ بحيث تنشأ بالتّزامن مع المعرفة الملازمة لها وتعتبر أداة للتّعامل مع العالم ومع الآخر[16].

وهنا يطرقنا اتّساق الجانب الوظيفي مع ذلك البنيوي في دراسة الظّاهرة الدّينية، وأنّ التحوّلات البنيويّة للمقدّس تؤثّر في الجانب الطّقسي حسبما أتى به إميل دوركايم EmileDurkheimفي كتابه الأشكال الأوّلية للحياة الدّينية.

هذا، من دون إغفال دور الاستعمال أو طريقة تداول الرّمز أو العلامة باعتبار أنّ ذلك التّوظيف هو المحدّد له حسب المفكّر إيف لابي[17] Yves Labbé الّذي طرح في قوله التّالي إشكاليّة تشكّل المعنى في الرّمز من الأحوال أو الظّروف الأكثر شيوعا إلى تلك النّازعة إلى التفرّد[18].

« Le symbole se distingue non par ce qu'il est mais par ce qui le fait et ce qu'il fait. Tout peut devenir symbole. Seul l'usage se révèle déterminant. Si le symbole est formé d'une chose, d'une image ou d'un geste dont le sens se trouve différé, n'aurions-nous pas à distinguer comment le sens se réalise dans un symbole, depuis ses conditions les plus communes jusqu'à ses actualisations les plus singulières? ».

ولأنّنا في حقل اجتماعيّ منوط بمتغيّرات عدّة، يتعيّن علينا اقتفاء آثارها وكذا العلاقات الموجودة بينها. فهناك من يرمي إلى إدخال علم الاجتماع لمفهوم العلامة ضمن جهازه المفهومي بالنّظر إلى تداخله مع السّيميولوجيا وما في الظّواهر الاجتماعيّة ذاتها من علامات[19].

ولا بأس أن نأخذ هنا أكثر الرّمزيّات انتشارا بين الدّيانات المدروسة ثلاثتها ألا وهو القربان، وكيف ظلّ كما هو عليه في ديانة وتغيّر مدلوله في أخرى.

فللقربان بالنّسبة لليهوديّة والإسلام المدلول نفسه باعتبار أنّ الذّبح يكون بحيوان مثلما هو الحال بالنّسبة لعيد الأضحى، إنّما الفكر المسيحي تخلّى عن ذلك الطّقس مذ أخذ بحادثة الصّلب واعتباره أنّ المخلّص الحقيقي قد ضحّى بنفسه وبالتّالي غفرت جميع الخطايا بما فيها **الخطيئة** الأبديّة ولا حاجة لإعادة تقديم القرابين سوى رمزيّا من خلال الطّقس الّذي يقدّم على مذبح الكنيسة إبّان القدّاس كرمز لدم وجسد المسيح.

وزيادة على ذلك، ومثلما شاهدنا، اتّضح على لسان بعض مبحوثينا المسيحيّين اعتبارهم أنّ اليهود كانوا يقدّمون **القرابين** قبل مجيء المسيح كرمز للقربان المنتظر، الأمر الّذي لاحظنا غيابه في تصوّرات اليهود لكونهم أصلا لم يأخذوا فكرة **المخلّص** على تلك الشّاكلة.

وما يلفت الانتباه أيضا هنا الجانب الهرمنوطيقي الّذي نتج عن ذلك، وهو أنّ المسيحيّين أوّلوا نبوءات العهد القديم حسب ما يمليه عليهم فكرهم الّذي ساهم فيه الواقع الاجتماعي بنسبة كبيرة.

فالثّوابت لدى فئة متغيّرات لدى أخرى وقابلة للتحوّل، فوق قضيّة تحوّل **الثّابت** نفسه إلى **متحوّل** في الثّقافة الواحدة تبعا لمتغيّري الزّمن والمكان وظروف ملازمة لحركيّة المجتمع[20].

إذن، بنظرة أكثر شموليّة، نعتقد أنّ معالجة التّراث الدّيني لا تتسنّى إلّا من خلال ما يسمّى بالثّقافات بجانبيها المادّي واللّامادي، لكنّ التّراث الثّقافي يحتاج إلى معالجة المناهج التي استخدمت قديما والعودة إلى تلك الظّروف لفهم ميكانيزم التحوّل. وبطبيعة الحال تتدخّل عوامل كثيرة منها عنصر الخوف أو الموت مثلا في بلورة مفاهيم جديدة حول الله صاحب القوّة الكبرى، أو ربّما يعود الأمر لاكتشاف الشّخص خطأ كامنا في توجّه معيّن أو حتّى في الثّوابت والمسلّمات مثلما أتى على لسان الأب صبري المقدسي الّذي استدلّينا بقوله منذ قليل.

وربّما أقصر دليل على هذا الطّرح ما ورد في سورة الأنعام حول تجربة إبراهيم عليه السّلام في قوله تعالى: « كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّين[21]".

فالرّؤى المختلفة والمتغيّرة للأشياء تكون، حسب وجهة نظر سوسيولوجيّة، مصدر تجسيد تباين في رؤية الأشياء والتّأويل لمعطيات نظريّة نابعة من واقع اجتماعي مخالف لغيره، كما أنّ اختلاف التعدّدية المذهبيّة، حسب دراستنا، مرهون بمستوى الفكر المهيمن في كلّ ثقافة، وهو مقياس حقيقي لحركيّة وديناميّة المجتمع ويعكس التطوّر في الأنساق مع هيمنة نسق معيّن.

إن تحدّثنا عن الجانب اليهودي، كثيرا ما يتغلّب النّسق السّياسي سواء من ناحية الأسباب أو النّتائج، وهو ما عبّر عنه مبحوثانا لدى تطرّقهما إلى تضييق الخناق على ممارسة شعائر اليهود الدّينية في شمال إفريقيا.

ومنه، نستنتج هنا أنّ النّسق الدّيني يستحوذ على دلالة قويّة في ترسيخ الأنساق الثّقافية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسية بنسب متفاوتة. ولأنّ الجانب المهيمن عمل على زوال نسبي لبعض الطّقوس، شاء الواقع أن ينشئ رموزا أخرى كبديل يعكس النّمط الثّقافي السّائد علاوة على تحقيقه للمسلّمة الكبرى في علم الاجتماع، ألا وهي أنّ المجتمع في سيرورة دؤوبة.

وانتقالا إلى ما نتج عن ظاهرة الانتشار الثّقافي، مرّ علينا على لسان مبحوثنا الزّيدي الشّيعي قوله بأنّ زعيمهم الرّوحي "الحوثي"—حسب قوله–نبّههم من مغبّة الاعتقاد بالمهدي المنتظر الّذي عدّه مجرّد أفكار مدسوسة لأغراض سياسيّة صرفة تحثّ على التّقاعس، وهو ما نحسبه نحن عاملا اجتماعيّا تكون قد تسبّبت فيه عوامل الانتشار الثّقافي باعتبار أنّ هذا المفهوم تواجد لدى بعض الشّعوب الإسلاميّة الّتي عاشت مع الدّيانات الأخرى في دوائر ثقافيّة معيّنة. والأصل في ذلك أنّ معظم الأحكام تعود إلى القاعدة، أي تترجم الدّين، ولا يقتصر الأمر على النّصوص الآمرة.

إنّما في مقابل هذه التصوّرات الزّائلة على مرّ الزّمن وبفعل العامل الاجتماعي، نجد تصوّرات أخرى تسعى إلى الإبقاء على الممارسات المنوطة بها في محيط معيّن، وهو ما لمسناه لدى اليهود الشّمال إفريقيّين الّذين

عكسوا ما في العالم من صراع ثقافي مع طغيان الجانب المادّي على الجانب الرّوحي، فيبقى أنّ اللّجوء إلى المعتقدات والممارسات التعبّدية ركيزة لضمان ما تبقّى من المسار التّاريخي القديم.

أيضا، لمسناهذا الوعي الدّيني حتّى لدى فئة المبحوثين الشّباب من المسلمين الّذين أعربوا عن عدم استساغتهم لطقوس اللّجوء إلى الولي الصّالح بنيّة تحقيق الوساطة، وهو ما يبيّن مستوى معيّنا من التّفكير والتّحصيل.

كما برز وعي من أعلى مستوى لدى الدّكاترة مثل قول أحد المبحوثين بعدم وجود تنافس بين الاجتهاد الرّوحي وذلك الجماعي بالنّظر إلى أنّ الأوّل شخصي في حين يتميّز المجتمع بطابع الحقوق والواجبات. أو ما اعتبره مبحوثنا رقم 10، وهو الدّكتور المصري الّذي ردّ ملاحظة **الخلاص** إلى اختلاف الرّموز اللّغوية أو لاتّخاذ المفهوم نفسه بين اللّغة والرّمز.

فإذا كانت اللّغة عبارة عن رموز وشعائر مثلما تعلّمنا من دوسوسير[22] Ferdinand de Saussure، نفهم أنّها ترتبط منطقيّا بما تحمله، ومنه نتوصّل إلى استيعاب سبب تقديس اليهود للغتهم العبريّة وسبب تواجد كتابات بالإغريقيّة على لوحات الكنائس وكذا عامل توظيف الخطّ العربي إلى جانب الزّخرفة في المساجد.

من هذا وذاك، فالموضوع الّذي حاولنا معالجته عبارة عن تأويل ظاهرة مربوطة بالفكر البشري الدّيني الّذي يقترن بدوره بالواقع الاجتماعي. فحتّى ولو كانت المرجعيّة دينيّة إلّا أنّ الباحث يرى فيها المحور المحرّك للبنية الاجتماعيّة بحيث تضمن الحراك السّياسي والاقتصادي والتّقارب الثّقافي والتّفاعل الاجتماعي، ومع مرّ الزّمن تصبح قواعدا ضابطة لمعايير أخلاقيّة قانونيّة تهيمن على المجتمع.

خاتمة:

كختام لما سلف، اتّضح من خلال بحثنا الموسوم بأثر تصوّرات الدّيانات التّوحيدية **لنهاية العالم** على ممارسات الأشخاص بأخذ أنموذجي **الخلاص والشّفاعة** والقيام ببحث ميدانيّ بين الجزائر ومصر وتونس أنّ أشكال **الخلاص** متعدّدة بين **الدّيانات التّوحيدية** لتعدّد مفاهيمه، وكذلك الأمر بالنّسبة **للشّفاعة** الّتي اكتشفنا أنّها ليست مفهوما إسلاميّا فقط مثلما ظننّا مطوّلا. إنّما تتّفق مظاهر الممارسات في جوهرها باعتبار

أنّ الإنسان الموحّد فطر على عبادات مشتركة في الدّيانات التّوحيدية كالصّلاة والصّوم والحجّ والزّكاة أو الصّدقة بإرفاق عنصر الأضحية أو الذّبيحة كقربان ولو رمزيّا.

شغلتنا الرّمزيات الكامنة في تلك الممارسات بما فيها من عامل لساني ورمزيّات يتمّ من خلالها التّواصل أو الإبقاء على ذلك التصوّر راسخا حيال ما تمّ أو سيتمّ حدوثه، كما عمدنا إلى مقابلة أشخاص كثر من معتنقي هذه الدّيانات بغرض فهم نظرتهم للأمر حرصا منّا على الإلمام بأكثر من طائفة في الدّيانة الواحدة للانتهاء بفكرة ممثّلة للمجتمع المدروس بكافّة خصائصه.

تبيّن من دراستنا الّتي حملت الطّابع الكيفي تعدّد المشارب للوصول إلى النّتيجة، إنّما كلّما تعمّقنا أكثر كلّما اكتشفنا أمورا لطالما جهلناها، وربّما ساعدنا أكثر التّحليل السّيميولوجي للصّور والأيقونات واللّوحات الفنيّة على فكّ شيفرة ما تراه أعيننا على اتّساق دائم مع مظاهر العبادة.

لا غرابة في أن يكون للفنّ دور مشهود له عبر التّاريخ إلى جانب الدّين، فالإنسان جبل على حبّ الجمال وعلى قناعة تفيد أنّ الله بذاته يحبّ الجمال، إنّما لم يكن دور الفنّ اعتباطيّا بل شكلا من أشكال العبادة، فقد بات مدروسا بإحكام ليحقّق تلك الغاية المرجوّة في نفس المتلقّي بما يكرّس الأفكار الدّينية ويعطيها عمقا أكبر سواء للصّغير أو الكبير.

اتّضح أنّ **الشّفاعة** موجودة في الدّيانات الثّلاث مع اختلاف صفة الشّفيع، أمّا فيما يخصّ **الخلاص**؛ فقد عرفت به الكنيسة أكثر باعتبار أنّ جوهر عبادتها مبني على فكرة المخلّص الّذي خلّص البشريّة بصلبه والّذي ستكون له عودة ثانية في نهاية العالم، ذاته الّذي يؤمن المسلمون بعودته لكن لا بصلبه ولا بأنّه ربّ، أمّا اليهود فيؤمنون بأنّ مخلّصهم لم يأت بعد وسيكون له مجيء أوّل وأخير في **نهاية العالم**.

حديثا عن اتّساق الجوانب الماديّة مع تلك اللّامادية، لاحظنا ممارسات معيّنة كتقديم **القرابين** والذّبائح أو الأضحيات ولمس أو تقبيل الأيقونات وكلّ ما يعكس حمل صفة القداسة في الذّهن مع إشعال الشّموع، وهي الممارسات نفسها الّتي نشهدها في الأضرحة التّابعة لأكثر من ديانة بحيث ينتشر اللّمس بغاية التبرّك وأحيانا يقام طقس الذّبح.

فتصوّرات الأشخاص **لنهاية العالم** كان لها عظيم الأثر على ممارساتهم، تلك الّتي يحرص المؤمنون على تطبيقها بخشية وخشوع يحيل إلى عميق الهيبة والوقار حيال **المقدّس** لما يتعاطون إزاءه، إنّما ما إن تحدث قطيعة مع نقطة معيّنة ينقلب ما كان **ثابتا** حيالها إلى **متحوّل**، كما تلعب مسوّغات الزّمان والمكان والثّقافة وباقي الأنساق أدوارا فاعلة في ذلك الحراك الاجتماعي المتواصل.

فقد سارعت وتيرة الزّمن من تنامي هذا الفكر الّذي أضحى يغطّي كافّة صور الحياة الدّينية والاجتماعيّة خصوصا لدى المتقدّمين في السّن الّذين قد ينتابهم الجزع فقط لو فكّروا في ذلك المآل.

أيضا، برز دور العامل الزّمني بما حمله من تطوّر ظروف التّاريخ في تحوير المدلولات أو تغيّرها لدرجة تداخل المفاهيم، وربّما عمّقت من ذلك مظاهر العولمة وغايات سياسيّة ممنهجة مع عدم إهمال وتيرة الحراك الاجتماعي العفوي أو المقصود.

ويبقى علينا كباحثين اقتفاء آثار إنتاج وإعادة إنتاج مخلّفات الانتشار الثّقافي للمفاهيم المدروسة، ونقصد هنا الفكر الّذي ولّد حركات تدّعي الإنقاذ أو تروّج إلى أنّها الأفلح، الأمر الّذي يعدّ نتاج خلل في الأدوات المفاهيميّة ناهيك عن درجة الاستيعاب والتّأويل.

في الأخير، تظلّ بعض التّساؤلات عالقة في أذهاننا حول العلاقة بين الرّوح والدّم وحقيقة مفهوم **الخلاص** من **الخطيئة** والمغزى من وجوده في أكثر من معتقد. فممارسات **التّكفير** عن **الخطايا** الّتي شهدناها تواجدت منذ فجر التّاريخ بدءا بآدم – عليه السّلام–مرورا بابنيه قابيل وهابيل وجموع الأنبياء كنوح وإبراهيم ومن جاء من بعدهم.

قائمة الهوامش:

1.عبد الهادي عبد الرّحمن، **عرش المقدّس، الدّين في الثّقافة والثّقافة في الدّين**، دار الطّليعة، بيروت، 2000، ط1، ص60.

2.يرى ابن العربي أنّ إبداع الخالق يتمثّل في خلق الفكر الّذي ينتج عنه الحدث والنّفس واللّغة.

3.**فيلسوف ولساني فرنسي**(1915–1980).

4.رولان بارت، **درس السّيميولوجيا**، ت. عبد السّلام بن عبد العالي، دار توبقال، الرّباط، 1993، ط3، ص62.

5.عبد الهادي عبد الرّحمن، **عرش المقدّس، الدّين في الثّقافة والثّقافة في الدّين**، دار الطّليعة، بيروت، 2000، ط1، ص63.

6.فضيل حضري، **مستويات الدّين وأشكال التديّن**، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، جامعة غرداية، ع11، 2011، ص187, 188.

7.خصّ الله تعالى صفة التّأويل ببعض عباده ومثال ذلك لما أمر موسى –عليه السّلام-بالذّهاب للخضر ليعلّمه التّأويل.

8.فيلسوف ومنظّر أمريكي (1922-1996).

9.**أنظر كتاب Structure of scientific revolutions أو بنية الثّورات العلميّة لتوماس كون.**

10.يقول ماكس فيبر أنّ أفضل تعريف هو ذاك الّذي يعطيه الفاعل الاجتماعي نفسه.

11.**رجل دين وباحث.**

12.صبري المقدسي، **الموجز في المذاهب والأديان**، ج1، سركيس أغاجان، العراق، ط1، 2007.

13.الموت هو أساس موضوع علم الاجتماع الدّيني.

14.محمّد يشوتي، **خطاب الموت**، مجلّة علامات، العدد 15، ص41.

15.**سوسيولوجي فرنسي، (1867–1926).**

16.Edmond Doutté, **La société musulmane du Maghrib**, Magie & religion dans l'Afrique du nord, Alger, place de la régence, 1909, p11.

17.وائل بركات، '' مقال السّيميولوجيا بقراءة رولان بارت''، مجلّة جامعة دمشق، المجلّد 18، ع2، 2002، ص57.

18.**أستاذ اللاّهوت بجامعة ستراسبورغ.**

19.Yves Labbé,'' la réalisation du sens dans les symboles'', la nouvelle revue théologique, 2000. p573.

20.محسن بوعزيزيو، **السّيميولوجيا الاجتماعيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2010، ط1، ص85.

21.مثله مثل المركّب والرّمز في السّمة الثّقافية.

22.**القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآيات 75-76-77.

23.لساني وعالم سويسري، (1857-1913).

قائمة المراجع الموجودة في الهوامش:

1- د. عبد الهادي عبد الرّحمن، **عرش المقدّس، الدّين في الثّقافة والثّقافة في الدّين**،دار الطّليعة، بيروت، 2000، ط1.

2-يرى ابن العربي أنّ إبداع الخالق يتمثّل في خلق الفكر الّذي ينتج عنه الحدث والنّفس واللّغة.

3-فيلسوف ولساني فرنسي (1915-1980).

4-رولان بارت، **درس السّيميولوجيا**، ت. عبد السّلام بن عبد العالي، دار توبقال، الرّباط، 1993، ط3.

5-د. عبد الهادي عبد الرّحمن، **عرش المقدّس، الدّين في الثّقافة والثّقافة في الدّين**، دار الطّليعة، بيروت، 2000، ط1.

6-فضيل حضري، **مستويات الدّين وأشكال التديّن**، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، جامعة غرداية، ع11، 2011.

7-خصّ الله تعالى صفة التّأويل ببعض عباده ومثال ذلك لما أمر موسى –عليه السّلام-بالذّهاب للخضر ليعلّمه التّأويل.

8-فيلسوف ومنظّر أمريكي (1922-1996).

9-أنظر كتاب **Structure of scientific revolutions**أو **بنية الثّورات العلميّة** لتوماس كون.

10-يقول ماكس فيبر أنّ أفضل تعريف هو ذاك الّذي يعطيه الفاعل الاجتماعي نفسه.

11-رجل دين وباحث.

12-صبري المقدسي، **الموجز في المذاهب والأديان**، ج1، سركيس أغاجان، العراق، ط1، 2007.

13-الموت هو أساس موضوع علم الاجتماع الدّيني.

14-محمّد يشوتي، **خطاب الموت**، مجلّة علامات، العدد 15.

15-سوسيولوجي فرنسي، (1867-1926).

16-Edmond Doutté**, La société musulmane du Maghrib**, Magie & religion dans l'Afrique du nord, Alger, place de la régence, 1909.

17-د.وائل بركات،''مقال السّيميولوجيا بقراءة رولان بارت''، مجلّة جامعة دمشق، المجلّد 18، ع2، 2002.

18-أستاذ اللّاهوت بجامعة ستراسبورغ.

19- Yves Labbé,'' la réalisation du sens dans les symboles'', la nouvelle revue théologique, 2000.

20-د.محسن بوعزيزيو، **السّيميولوجيا الاجتماعيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2010، ط1.

21-مثله مثل المركّب والرّمز في السّمة الثّقافية.

22-**القرآن الكريم**، سورة الأنعام، الآيات 75-76-77.

23-لساني وعالم سويسري، (1857-1913).

الوظيفة التواصلية للعلامة غير لغوية في النص الأدبي

أ. صبرينة حسدان (جامعة تيزي وزو/ الجزائر)

ملخص:

ظهرت مناهج نقدية حداثية قاربت النص الأدبي من جوانب مختلفة من بينها المنهج السيميائي، الذي يدرس العلامات داخل المجتمع حيث أولى أهمية بالغة للعلامات غير لغوية بكافة أنواعها المصاحبة للأعمال الأدبية والمرتبطة بها، لما لها من تأثير على المتلقي، فهي أول ما يقع عليه بصره حتى قبل العلامة اللغوية، تستحوذ القارئ، كما تساهم في فك شفرات النص، لما تحمله من شحنات دلالية منفتحة على عدة تأويلات وقراءات، فنجد القارئ يبحث عن المعنى جاريا وراء مقصدية واضعها فتتولد العملية التواصلية التفاعلية.

مصطلح العلامة غير لغوية من بين أهم المصطلحات التي اشتغل عليها الدرس السيميائي، لذا لا بد من إثارة إشكالية متمحورة حول جوهرها ودورها في العملية التواصلية عبر عرض مجموعة من المفاهيم والتعريفات التي تدخل ضمن هذا السياق لأبرز رواد هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الأدب ـ العلامة غير لغوية ـ التواصل

abstract:

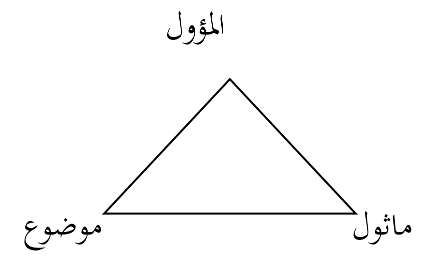
Modern critical approaches have emerged and have approached the literary text from various aspects including the Semiotic approach that studies signs within the community. This approach gives great importance to non-linguistic signs that are associated with literary works, due to their impact on the receiver. Indeed, they are the first to be noticed even before the linguistic sign; they captivate the reader, and contribute to the decoding of the text as they carry meanings that are open to several interpretations and readings, the fact that prompts the reader to look for the meaning to seize the author's intent, which then generates the process of interactive communication. The non-linguistic sign is one of the most important notions used in the semiotic lesson, so it is necessary to raise a problem centered on its essence and role in the communication process by presenting a set of concepts and definitions of the leading pioneers of this field that fall within that context.

Keys word : litterature , communication ,non linguistic sign.

تمهيد:

تنبأ فرديناند دي سوسير ـ العالم اللساني ـ بظهور علم جديد يدرس العلامات داخل الحياة الاجتماعية هو السيميائيات أو السيميوتيك أو السيمياء المرتبطة في مقاربتها للأعمال الأدبية كنتاج إنساني ذي أبعاد دلالية بعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة، مما جعله منفتحا وخاضعا لعدة قراءات وتأويلات. انصب اهتمام النقاد والدارسين على هذا المجال فقدموا مفاهيم جديدة وتصورات أخرى لمقاربة الأعمال الأدبية، وكانت آراؤهم متباينة لتباين مشاربهم، من بينهم: بيرس، موريس، إمبيرتو إيكو، رولان بارت، جيرار جنيت وآخرون كل من زاويته.

تجاوزت العلامة، عند السيميائيين بشكل عام، العلامة اللسانية إلى ما هو غير لساني، فقدم شال سندرس بيرس تصورا جديدا للعلامة وطرح مفهوما آخر، فقسمها تقسيما ثلاثيا: ماثول ومؤول وموضوع "فالماثول هو الدال عند سوسير والموضوع هو المدلول عنده، وهو ما يحيل إليه في الواقع، بينما يكون المؤول رابطا يربط بينهما، يمثل عملية التأويل التي تتم في ذهن الملقي في حيز ثقافي معين.[1] ويلخص ذلك في أن "العلامة هي ماثول يحيل على موضوع عبر مؤول، وهذه الحركة تشكل في نظرية بيرس ما يطلق عليه السميوز أي النشاط الرمزي الذي يقود إلى إنشاء الدلالة وتداولها[2]" فمثلا لو أخذنا كلمة مطر كماثول يحيل على موضوع هو الظاهرة الطبيعية (نزول الماء من السماء) والمؤول هنا يتشكل حسب تأويل القارئ لهذا الدال كأن يعني الحزن أو الرزق لقول الله تعالى "وفي السَّماء رزقكم وما توعدون"[3]. ولتوضيح ذلك نستعين بالشكل البسيط الذي يخطط لهذا التصور:



إن هذا التصور يولّد قراءات متعددة وتأويلات مختلفة للعلامة السيميائية الواحدة، الشيء الذي يجعل العمل الأدبي منفتحا على دلالات غير محدودة أو لا نهائية.

أما موريس فقد حدد ثلاثة أبعاد للعلامة على أساسها يتم مقاربتها، البعد الأول دلالي، فكل علامة تربطها علاقة بما تحيل إليه، والبعد الثاني تركيبي، يعني ارتباط العلامة بشكل أو بآخر بعلامة أخرى، تشتغل معها لإنتاج الدلالة، والبعد الثالث تداولي، يرتبط بالأثر الذي تحدثه عند المتلقي[4]. فالعلامة تؤثر في المتلقي حيث تدفعه إلى اكتشاف المعنى المقصود. نروم من خلال هذه الورقة البحثية إلى الكشف عن ماهية العلامات غير اللغوية في الأدب بالتعرض إلى المفاهيم والتصورات المطروحة في هذا المجال.

العلامات غير اللغوية في الأدب:

أثبتت الدراسات السيميائية الحديثة وجود علامات أخرى غير العلامات اللغوية، يعج بها العالم ، وقد أكد **بيوزنس** على ذلك حين قال: "الأنساق السيميوطيقية الأكثر شهرة هي الألسنة بطبيعة الحال وتتوازى معها الرموز العلمية والمنطقية والإشارات الطرقية وإيماءات الأترابيين (Les trapistes) ، وتلك التي يتداولها الهنود الحمر للتواصل بين القبائل التي تتخالف ألسنتها، ودقات أجراس الكنائس والأبواق العسكرية، ثم إن لوائح القطارات والدلائل السياحية وأجهزة الراديو والخرائط ومصححي المطابع ، تستعين كلها بعدد كبير من العلامات التي توضح كيفية تشغيلها (...) واللائحة طويلة[5]".

انطلاقا من هذا التصور الجامع، فإن للعلامات مفهوما واسعا يتجاوز اللساني إلى غيره، إذ أنَّ الأشياء المحيطة بالإنسان كلها علامات غير لغوية دالة. إن الكتاب المنظور (العالم الطبيعي) الزاخر بالرموز والإشارات، دعا الإله الخالق إلى تأمله وقراءة ما جاء فيه: قل انظروا ماذا في السماوات والأرض؟ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت؟ مقابل هذا الكتاب المنظور، كتاب آخر هو الكتاب المسطور (القرآن الكريم) الذي تعدّ ألفاظه علامات لغوية، تحيل إلى هذا العالم الطبيعي الذي أشار إليه أيضا الشاعر الفرنسي شارل بودلير في إحدى قصائده الواردة في ديوانه: أزهار الشر، معلنة عن تراسل الحواس، وهاكم مقطعا منها مترجما إلى العربية:

الطبيعة معبد أعمدته حية

تُخرِج أحيانا كلمات موحية

يمر الإنسان عبرها في غابات رمزية

ترنو إليه بنظرات عائلية أليفة

La Nature est un temple ou de vivants piliers

Laissent parfois sortir de confuses paroles ;

L'homme y passe à travers des forets de symboles

Qui l'observent avec des regards familiers.[6]

إن المتأمل في هذه العلامات غير اللغوية، تستنطق وتؤول بعد تفكيك شفراتها، تبرز معانيها بينة واضحة، وربما لا تبدو إلا عند الحاذق الماهر.

تحظى الأعمال الأدبية بوصفها نتاجا إنسانيا تواصليا، هدفها تمرير رسائل عبر علامات غير لغوية، تمثل أهم النصوص المحيطة التي يتكفل بها الناشر (النص المحيطي النشري) ويحملها الغلاف الذي ظهر في العصر الكلاسيكي (القرن التاسع عشر)، وقبل ذلك، كانت الكتب تغلف بالجلود، وقد تأخذ أشكالا عديدة بفعل تطور الطباعة[7]. وهي جميعها، تُسْهِم في مقاربة النص وفك شفراته، لتتولد عن ذلك الدلالة.

اهتم النقاد والدارسون الحداثيون بالعلامة غير اللغوية التي تندرج ضمن ما يعرف بالعتبات عند جيرار جنيت، حيث تمثل نصا أوليا يقع عليه القارئ مباشرة قبل ولوجه المتن، وهي تتضمن رسائل متعددة تدفع القارئ إلى البحث عن دلالتها ممّا يولد عملية تواصلية بين القارئ والمبدع. وكان من بين هذه العلامات غير اللغوية:

الأيقونة: هي علامة تمثل واجهة العمل الأدبي وتتصدره و" تحيل في كل السياقات على فكرة التشابه"[8] وكثيرا ما تبرز على غلاف الأعمال الأدبية، فتستقطب القارئ وتقوده إلى البحث عن معناها استنادا إلى معارفه ومرجعياته، فـ" العلامة الأيقونية لا تدل من تلقاء ذاتها، إنما بداخلها معنى يستدعي استحضار التجربة الثقافية كشرط أولي للإمساك بممكنات التدليل[9]"

تنقسم الأيقونة حسب **شال سندرس بيرس** إلى ثلاثة أقسام: أولها الصورة وثانيها الرسم البياني الذي يستخدم في العلوم الدقيقة وثالثها الاستعارة التي تحيل على عناصر مشتركة. قد توحي الشجرة الصغيرة على

الطفولة مما يجعلها معقدة.[10] وتكون الصورة أكثر حضورا في العمل الأدبي، إذ تتفوق على الرسم البياني وعلى الاستعارة، فتمثل **حسب جاب الله أحمد** "جوهر الفنون البصرية ورغم حاجة بعض الفنون إلى الكلمة والصوت للتعبير عن الأشياء، إلا أن الصورة خلقت لغة جديدة استحوذت على طاقة البصر فاعتقلت عقله ومخيلته وتطـــــور الأمر في تفاعل لا مرئي في الصورة ولا وعي الإنسان فغيرت حياة العالم فأزالت القيود واخترقت الحدود وكشفت الحقائق.[11] "

إنها دعامة الفنون، تتعاون مع الصوت والكلمة للتعبير عن الأشياء. تتنوع على غلاف الأعمال الأدبية، فتكون منظرا طبيعيا أو لوحة فنية تشكيلية أو صورة فوتوغرافية كالتي وردت عند أحلام مستغانمي في أعمالها الأدبية، وكثيرا ما تضفي على الأعمال الإبداعية قيمة فنية. عرفها روبير على " أنها إعادة إنتاج طبق الأصل أو تمثيل مشابه لكائن أو شيء[12]"

يرى **توفيق بن حنيش** أن الصورة "شكل يحمل مضمونا ويستهدف جملة من المقاصد تتجاوز الجماليات إلى التعبير والتأثير والحجاج[13]" إنه لا غنى عنها في الأعمال الأدبية، يحتاجها القارئ كما يحتاجها الناشر والكاتب، إذ تجعل المتلقي حيويا مشاركا في إنتاج المعنى بالاعتماد على مرجعياته الذهنية[14]. تظهر حاجة كلٍّ من الناشر والمبدع الأديب إليها في الوظيفة الإشهارية الترويجية التي تؤديها مادامت تشع على بصر المتلقي، تجذبه وتستفزه، وتدعوه لاستنطاقها والكشف عن معانيها فيتأثر بها.

يعدّ رولان بارث أحد النقاد المسلطين الضوء على هذا النوع من الأيقونة، فقدم تصورا مخالفا لها ورأى أنها تستند إلى جذور اجتماعية إيديولوجية، لأنها تشكل علامة خاضعة لتأويلات تتحقق باستعادة دلالاتها الأولية. يعتمد على ما هو خارجي في الكشف عن معناها[15]. يؤكد رولان بارت على أن الصورة. "نسيج من الدلالات التي تحيل إلى الواقع بطريقة أو بأخرى، ففيها يقوم من خلاله المشاهد باستنطاق المعنى وهو في حالة تجلي يغوص في لذة التفاعل بينه وبينها عن طريق التواصل الذي يعتبر استنفارا لكم هائل من الأحاسيس التي تتوسل بالنظر أكثر ما تستدعي اللفظي لإدراك مداها "[16]. لذا أضحت "ضرورة أدبية ونقدية ملحة نظرا لبعديها الدلالي والنقدي اللذين يخدمان النص دوما فللكتابة اللونية القدرة على ممارسة ما يمكن أن تمارسه أية لغة على أخرى أو على ذاتها[17]. والتساؤل المشروع في هذا الموضوع، عن ما هي أدوات المقاربة والتحليل التي يتمكن بها المتلقي من تقديم قراءة للأيقونة في العمل الأدبي.

قدم رولان بارت آليات قراءة الصورة ومفاتيح استنطاقها، مستفيدا من علم العلامات من أجل مقاربته لثلاثة أنماط من الصور هي: الصورة الإشهارية والصورة الفوتوغرافية والصورة السينمائية[18] . أما سعيد بنكراد فقد نفى إدراك الصورة ذهنيا بطريقة مباشرة، وإنما تلتقطها العين أولا ثمّ يبدأ الفعل الإدراكي باحثا عمّا توحي إليه استنادا إلى ما تزوده الثقافة بها من معطيات، وقد أطلق على هذه العملية البينية الإدراكية أو سنن التعارف أو النموذج الإدراكي[19] فتوليد الدلالة يتم عبر مراحل يستند القارئ في تحليله على جملة من المرجعيات الثقافية و الفكرية. أما أمبرتو إيكو فقد خالف بيرس في قوله إن العلاقة بين الأيقونة وما تحيل إليه علاقة مادية، فأكد أنها تتجاوز ذلك وترتبط بالفكر والثقافة على أساس أن الفكر يسبق المادة[20] .

الرمز: غالبا ما نجد في غلاف الأعمال الأدبية رموزا غير لغوية مشحونة بالمعاني الموحية على دلالات عميقة تثير انتباه القارئ وتدفعه إلى استقرائها، ويعرف أنه "صورة دالة تستعمل للإحالة على مدلول يقابلها عن طريق العرف والتواضع[21]" منها الميزان الدال على العدل، الصليب الدال على المسيحية والهلال الدال على الإسلام، وكذلك الألوان التي يصطبغ بها غلاف العمل الأدبي. " فهو علامة بصرية، لها مكانتها في تكثيف دلالة النص المعروض، بما تثيره في نفسية المتلقي، وزيادة درجة إقباله على المبصرات، لذلك يجب التركيز على أبعاد الألوان، ودرجات استخدامها، وتقنية تدرجاتها، وتناسب تجاوراتها، مما يضفي عليها إثارة وجدانية، تكون الذاكرة قد اختزنتها. هذا إلى جانب الأبعاد الرمزية والدلالية لهذه الألوان"[22].

إن الرمز عند شارل ساندرس بيرس مقترن بالموضوع، فهو نوع من أنواع العلامات على غرار الأيقونة والأمارة، يجمع بصفة ثابتة بين عنصرين يعتمد على قوانين من وضع المجتمع الواحد الممثل لثقافة ما يدل على أنه علامة اعتباطية تتأسس على أعراف اجتماعية على خلاف الأيقونة القائمة على فكرة التشابه والأمارة القائمة على التجاور[23] . "غالبا ما تتحدد شفرات الألوان بالانتماءات الثقافية والمرجعيات الحضارية والسياقات التاريخية[24]" فالرمز اصطلاح عرفي من وضع جماعة معينة.

يحمل اللون الأحمر مثلا دلالات عديدة تختلف حسب سياقات استخدامه، فهو يوحي إلى الحب والعاطفة، كما يوحي في الذاكرة الشعبية إلى الشهوة والنشوة والثورة والتمرد والحركة والحياة الصاخبة، وأحيانا يدل على الغضب والانتقام والقسوة. وفي الديانات رمز لجهنم، وعند الهندوس يدل على الحياة والبهجة.[25] وقد يرتبط اللون الأحمر بالموت، إذ يقال "موت أحمر" وذلك للدلالة على شدته خاصة عندما يتعلق الأمر

بإراقة الدماء والعنف[26]. وقد أكد لكلود عبيد في معجم الألوان أنه لون الروح والشهوة والقلب، تستخدمه كل الشعوب كروسيا والصين واليابان في عاداتها وتقاليدها وبخاصة في الحفلات والمهرجانات المتعلقة بالزواج والولادة، كما يرمز إلى الاستشهاد في سبيل الدين في الديانة المسيحية وإلى الدم الحياة عند العبريين.[27]

يعزز **اللون الأحمر**، عند علماء النفس، الشعور **بالانتماء**، حيث يستخدمه الأخصائيون في الجلسات العلاجية للمرضى المنعزلين الذين يعانون من الشعور بالغربة والوحدة، ولعل هذا ما يفسر البساط الأحمر الذي يفرش للدبلوماسيين عندما يزورون بلدا غير بلدانهم، إذ إن هذا اللون من شأنه أن يرفع روح الانتماء لديه، ولهذا يسمى **اللون الأحمر** باللون الدبلوماسي.

نشير إلى أن اللون غالبا ما ترافقه ألوان أخرى، إذ إن قيمته "لا تكمن في ذاته باعتباره كائنا مستقلا قائما بنفسه، بمعزل عن غيره من الألوان، بل تفاعله الكميائي والدلالي مع الألوان الأخرى. إنَّه بمثابة الكلمة التي تتعالق مع الكلمات الأخرى داخل نسيج متماسك ومترابط لإنتاج جمل ووحدات دلالية صغرى تكون بمثابة مرتكزات الخطابات والوحدات الكبرى[28] .

المؤشر:

علامة طبيعية، تسمى كذلك الأمارة، تشير على موضوع ما، وتربطه علاقة تجاور، يؤطره زمان معين ومكان محدد، مثال ذلك الدخان الذي يشير إلى النار[29]. والسجود الذي يشير إلى الطاعة والإذعان، وفي اللغة يعني: الخضوع، التذلل، الانقياد، الطاعة، التحية، التكريم، التعظيم، التشريف، السلام، وهو يأخذ وضعيات متعددة، تعدّ إشارة للإصغاء والاقتداء، منها: وضع الجبهة على الأرض صعودا إلى الركوع، وقد أخذ اليوم طريقة أخرى، هي الانحناء بالرأس إلى الأمام أو بالركوع في حضرة الملوك والأمراء، يمارس في بعض البلدان أمارة على السير في خطا القائد. للأمارة دور كبير في الكشف عن الدلالات، إذ تعد منبع المعارف ومصدر المعلومات.

تتضافر العلامات غير لغوية في العمل الأدبي لإنتاج الدلالة "فالأشكال والرسومات والألوان المتفاعلة داخل فضاء الغلاف تمثل فسيفساء دلالية وجمالية تنهض بفعل إنجاز البرنامج الإبداعي الكلي على مستوى التدفق البدئي والبرمجة المفتاحية.[30] "كما تؤدي وظائف متعددة أبرزها الوظيفة التأثيرية والوظيفة الإشهارية وكذا الوظيفة التواصلية حيث تعد أول اتصال بين الأثر الأدبي والقارئ.

العلامات غير لغوية من منظور تواصلي:

أولت نظرية التواصل اهتماما بالغا للتواصل غير اللفظي بوصفه شكلا تواصلا لا يقل أهمية عن التواصل اللساني. تتوفر فيه جميع عناصر التواصل الستة التي أقرها رومان جاكبسون: المرسل ـ المرسل إليه ـ الرسالة ـ القناة ـ المرجع ـ السنن. والعلامات غير اللغوية تندرج عند علماء الاتصال ضمن اللغة الصامتة، اهتموا بها لما لها من تأثير في العملية التواصلية، وهي تستعمل على نطاق واسع، وتشمل تقريبا كل تصرفات الفرد من تعبيرات الوجه ولإيماءات والحركات وحتى الأزياء، وهي تنقسم حسب هؤلاء العلماء إلى ثلاثة أقسام هي:

ـ **لغة الإشارة**: تعتمد على مجموعة من الإشارات البسيطة أو المعقدة، اتفقت عليها جماعة معينة، هدفها إبلاغ الرسائل.

ـ **لغة الحركة والانفعال**: تتعلق بجميع الحركات التي يقوم بها الفرد ليمرر إلى غيره معاني معينة أو مشاعر مختلفة.

ـ **لغة الأشياء**: الهدف منها إشراك المتلقي في المقصود، وهي تختلف من مجتمع لآخر، لأنها تتعلق بالمعتقدات السائدة.[31]

تُسْهِم العلامات التواصلية غير لغوية في تحليل الخطابات الأدبية التي تعرض أمام الجمهور، ولعل أبرز مثال على ذلك الشعر الشفوي في العصر الجاهلي الذي كان يلقى في الأسواق الأدبية (المربد وعكاظ) على شكل مناظرات، تكون فيها "بنية القصيدة مطابقة مع حركة التواصل وفعاليته وغايته، والإيقاع أساس القول الشعري الجاهلي، فهو قوة حية تربط بين الذات والآخر، من حيث إنه نبض الكائن، ومن حيث إنه يؤالف بين حركات النفس وحركات الجسم[32] "فالجسد حسب السيميائيين "دال متكامل ومكتف بذاته، قادر على توليد سلسلة لا متناهية من الدلالات انطلاقا من تنوع الأنماط الصانعة لكينونته"[33]. يخزن الجسد طاقات تعبيرية تترجمها الإيماءات التي تصاحب العمل الإبداعي بقصد أو بغير قصد، وهي تؤثر في المتلقي.

إن للإنشاد تقاليد خاصة ممتدة عبر عصور متعاقبة، بدءا بالعصر الجاهلي إلى العصر الحديث، فكان القدماء يتميزون فيه، بعضهم ينشد قائما، وبعضهم ينشد جالسا، وبعضهم يحرك يديه، وبعضهم يحرك جسمه كله كالخنساء التي تهتزّ وتنظر في أعطافها، وفي ذلك ما يحقق اللقاء بين فعل الصوت وفعل الجسد، فعل الكلمة وفعل الحركة. وكان بعض الشعراء يلبس حين ينشد شعره ثيابا جميلة مختلفة عن ثيابه العادية، كأن

الإنشاد احتفال أو عرس أو عيد. وكان بعضهم في العصور اللاحقة يلبسون ثياب الماضين توكيدا على الصلة الحية بين الماضي والحاضر.[34]

تلعب الأمارة دورا كبيرا في عملية التواصل أثناء العرض أمام المتلقين. " فاللغة الإيمائية (اللغة الجسدية بصفة عامة) قائمة على جزء هام منها على الأمارة. فغياب هذا البعد داخل التجربة الإنسانية معناه تحويل هذه التجربة إلى كيان أعمى وأخرس وفاقد لكل القدرة على للتواصل.[35] "

تفطن **الجاحظ** إلى أهمية التواصل غير اللفظي وتأثيره، فقسم أنماط الاتصال إلى ثلاثة: اللفظية التي تتم بالكلام والخطية التي تتم بالكتابة وغير اللفظية التي تتم بإشارات "اليد والرأس، العين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، والثوب والسيف. وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجرا ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا."[36] يرى أن التواصل اللفظي وغير اللفظي نمطان تواصليان متكاملان، يمثلان وجهين لعملة واحدة، يتضح ذلك من قوله: " الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ."[37] وقد وظف لبيان ذلك بعض الأبيات الشعرية التي تفيد هذا المعنى، نذكر منها:

أشارت بطرف العين خفيفة أهلها　　　إشارة مذعـــور ولم تتكلـم

فأيقنت أن الطّرف قد قال مرحبا　　　وأهلا وسهلا بالحبيب المتيم

وقال آخر:

وللقلب على القلب　　　دليل حيـــن يلقاه

وفي الناس من الناس　　　مقاييس وأشباه

وفي العين غنى للمرء　　　أن تنطق أفواه

وقال شاعر آخر:

العين تبدي الذي في نفس صاحبها　　　من المحبة أو بغض إذا كـان

والعين تنطق والأفـــواه صامتــة　　　حتى ترى من ضمير القلب تبيانا

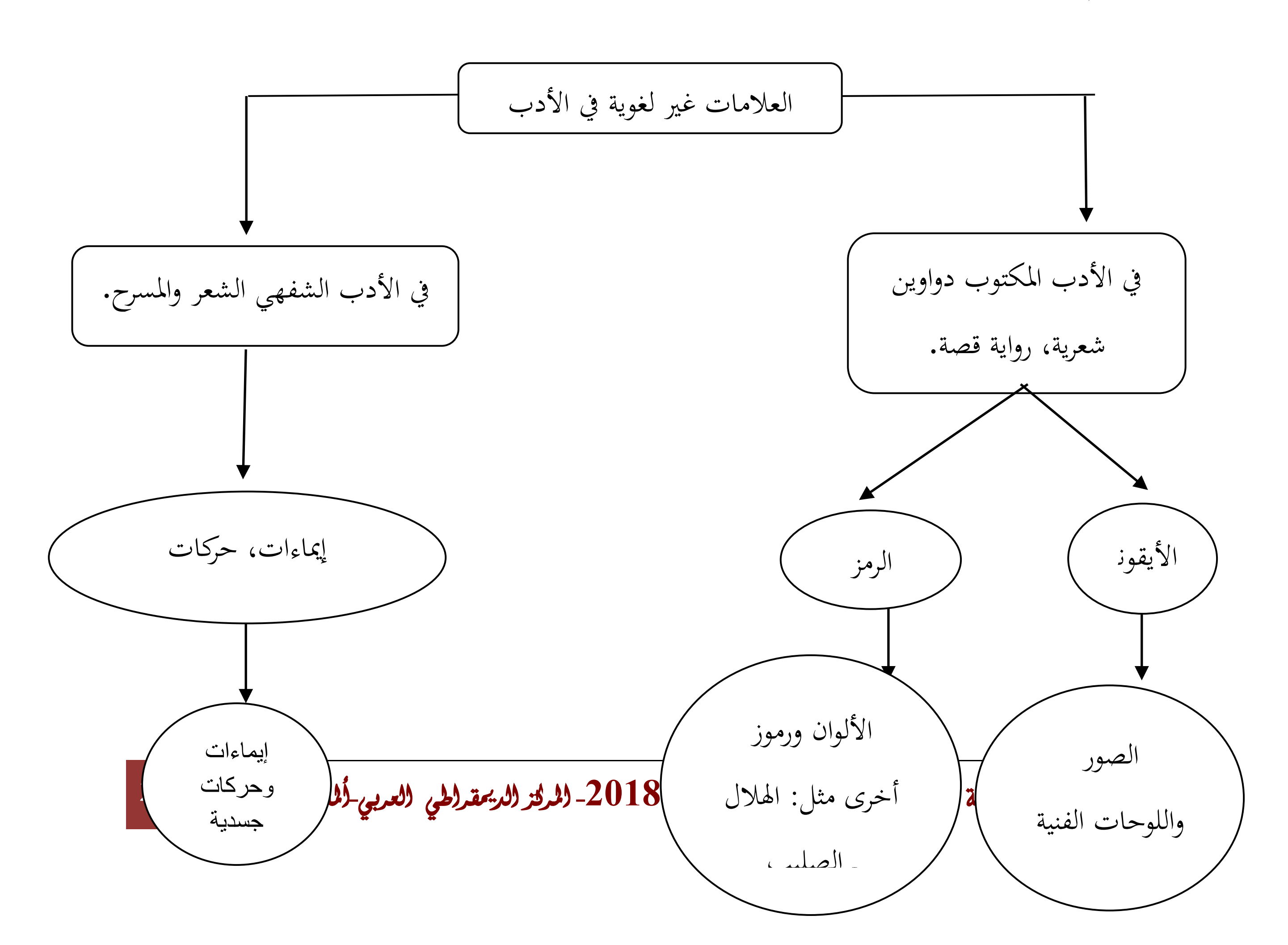
ولبيان العلاقة التي تربط التواصل اللفظي وغير اللفظي، نشير إلى أن "**مارك كناب**" أقام علاقة بينهما كما يلي:

– **التكرار والإعادة**: يظهر بتكرار ما قيل لفظيا بما هو غير لفظي، قصد التوضيح. مثلا: أقول لفظيا (هنا) ثم أتبعه بإشارة السبابة.

– **التناقض**: يحدث حين نطلب من أيّ شخص القيام بشيء ما لغويا (لفظيا)، ثم نشير له بعكس ذلك (غير لفظي)، فالمتلقي هنا استقبل رسالتين مختلفتين متناقضتين واحدة لفظية وأخرى غير لفظية.

ـ **مكمل**: قد يأتي الاتصال غير اللفظي مكملا للاتصال اللفظي، ويظهر ذلك حينما نصاحب الكلام اللغوي بإشارات أو إيماءات أو ابتسامات تحمل المعنى نفسه.[38] وتأتي العلامات غير لغوية بمختلف أنواعها مصاحبة للعلامات اللغوية في الأعمال الأدبية ويعتمد عليها في فك شفراتها والكشف عن دلالاتها.

إن العلامات غير لغوية كثيرة متنوعة، وهي كلها تُسهِم في العملية التواصلية، وتؤدي وظائف عدة أبرزها الوظيفة التأثيرية والوظيفة الإشهارية اللتان تمكنان المتلقي من القبض على الخيوط الأولى للعمل الأدبي، نلخصها في هذه الخطاطة:



نخلص ختاما إلى مجموعة من النتائج نحصرها في النقاط التالية:

- مجال بحث العلامات غير لغوية في الحقل الأدبي مجال خصب، دعت إليه الدراسات الحداثية لما له من دور في فك شفرات النص وتوليد الدلالة.
- طّورت السيمسائيات مفهموم العلامة، فتجاوزت العلامة اللغوية إلى العلامات غير اللغوية على أساس أن كل ما يحيط بالإنسان يفيض بالمعاني ويحمل رسائل شأنه شأن العلامات اللسانية.
- العلامات غير لغوية في الأدب بارزة تظهر للقارئ قبل العلامة اللغوية فهي تمثل علاقة تواصلية بصرية تحقق وظائف متعددة.
- تتعدد العلامات غير لغوية في الأدب حسب الأنواع الأدبية أبرزها الأيقونة والرمز.
- تمثل الصورة نوعا من الأيقونة الأكثر حضورا في الأعمال الأدبية، فلا يكاد يخلو أي عمل أدبي منها، تؤدي وظيفة إشهاريّة بالنسبة للمبدع والناشر ووظيفة تأثيرية عند المتلقي، حيث تثير فضوله ممّا يدفعه لاستنطاقها والبحث عن دلالاتها.
- ينطلق القارئ لفك شفرات الصورة من معطيات وخبرات ذاتية، استقاها من تجربته وثقافته الشخصية.
- الرمز علامة غير لغوية ذات طبيعة عرفية اصطلاحية من وضع الجماعة، يوظفها المرسل في الأعمال الأدبية لما تحمله من معانٍ كثيفة ودلالات عميقة.
- يعدّ اللون الرمز الأكثر حضورا على أغلفة الأعمال الأدبية الذي يحيل إلى جملة من المعاني، يعول على القارئ اكتشافها وإقامة علاقة بينها وبين الصورة والعلامات اللسانية الأخرى.
- العلامات غير لغوية المصاحبة للأعمال الأدبية على اختلافها تمكن القارئ من تقديم قراءة أولية وتجعله في وضعية تواصلية مع المرسل.
- تندرج الإيماءات ولغة الجسد في العلامات غير لغوية المصاحبة للأعمال الفنية التي تلقى أمام الجمهور سواء أكانت شعرا أم مسرحا.

قائمة الهوامش:

1.ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2، ص 91. 101.

2.المرجع نفسه، ص 91.

3.سورة الذاريات، الآية 22.

4.ينظر: امبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي 2007، ص 56.

5.مُحَمَّد العماري، الصورة واللغة مقاربة سيميوطقية، مجلة فكر ونقد، العدد 13 نوفمبر، 1998 .

6. CHARLES BAUDELAIRE, Les Fleurs du mal, ENAG/EDITIONS, 2eme édition, 1994, p12.

7.عبد الحق بلعابد، من النص إلى المناص، تقديم سعيد يقطين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ص 47.

8.سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2، ص 119 .

9.المرجع نفسه، ص 120 .

10.ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيمسائيات ش. س. بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص 117.

11.جاب الله أحمد، الصورة في سيميولوجيا التواصل، قسم اللغة العربية كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مُحَمَّد خيضر بسكرة الجزائر.

12.حسينة فلاح، الخطاب الواصف في ثلاثية أحلام مستغانمي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، والتوزيع، ص 61.

13.توفيق بن حنيش، العنوان وصورة الغلاف في رواية البرنزي للأديب عمار التيمومي، مجلة صدى، 13 يونيو، تاريخ الإطلاع، على المقال: 20 جانفي 2017-2018.

14.أبو المعاطي، خيري الرمادي، عتبات النص ودلالاتها في الرواية العربية المعاصرة، تحت سماء كوبنهاجن أنموذجا، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ص 04.

15. ينظر: بن زهية عبد الله، سردية الخطاب وسردية الصورة عند رولان بارت، قراءة المعنى وآليات التأويل، مجلة قراءات، جامعة الجزائر 2، ص 131.

16. بن زهية عبد الله، المرجع نفسه، ص 137.

17. حسينة فلاح، الخطاب الواصف في ثلاثية أحلام مستغانمي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، والتوزيع، 2012، ص 58.

18. ينظر: بن زهية عبد الله، المرجع نفسه، ص 139 ـ 142 .

19. ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، المرجع نفسه، ص 131.

20. ينظر: مراد مبروك، السيميائيات في الدرس النقدي المعاصر، مجلة الجسرة الثقافية، تاريخ الإطلاع عليه: جانفي، http://aljasra.org/archive/cms/?p=1635

21. سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، المرجع نفسه، ص 274.

22. مُحَمَّد بلوافي، قراءة في غلاف الرواية، ديوان العرب، 2009 تاريخ الإطلاع على المقال: 20 جانفي 2018.

23. ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، المرجع نفسه، ص 281 ـ 282.

24. فطيمة الزهرة بايزيد، التشكيل الجمالي لصورة الغلاف والعنوان دراسة سيميائية، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة بسكرة، ص 146.

25. رسول بلاوي، دلالة الألوان في الذاكرة الشعبية، صحيفة المثقف، http://almothaqaf.com/index.php/aqlam2009/61663.html

26. المرجع نفسه.

27. ينظر: كلود عبيد، الألوان دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2013، ص72ـ 77.

28. فطيمة الزهرة بايزيد، ص 149.

29. ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مرجع نفسه، ص 119ـ 121.

30. فطيمة الزهرة بايزيد، المرجع نفسه، ص 151.

31.ينظر: سامية بن يامنة، الاتصال اللساني وآلياته التداولية، في كتاب الصناعتين لأبي الهلال العسكري، دار الكتب بيروت، 2012، ص 24 ـ 25.

32.أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط 3، 2000، ص 27.

33.سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص 193.

34.ينظر: أدونيس، المرجع نفسه، ص8ـ9.

35.سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مرجع نفسه، ص 120.

36.الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخناجي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 7، الجزء 1، 1997، ص 77.

37.الجاحظ، المرجع نفسه، ص 78.

38.ينظر: سامية بن يامنة، ص 25 .

قائمة المراجع:

الكتب:

-أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط 3، 2000.

-امبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، المركز الثقافي العربي 2007.

- سامية بن يامنة، الاتصال اللساني وآلياته التداولية، في كتاب الصناعتين لأبي الهلال العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012.

-سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط 2.

-سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيمسائيات ش . س . بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب.

-عبد الحق بلعابد من النص إلى المناص، تقديم سعيد يقطين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان.

كلود عبيد، الألوان دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2013.

-الجاحظ البيان والتبيين، مكتبة الخناجي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 7، الجزء01، 1997.

صورة المرأة عند الصوفيين —دراسة تحليلية لنماذج من الشعر الصوفي الجزائري الحديث—

أ. حنبلي سميرة زوجة زغودي (جامعة تلمسان/ الجزائر)

ملخص:

استطاع الشاعر الصوفي أن يرتقي بالمرأة إلى صورة مقدسة، راقية، فقد كانت رمزا للذات الإلهية العظيمة، ووسيلة للتغزل بالنبي أفضل الخلق، هذا إضافة إلى الاستعانة بها للتغزل بالمدينة المنورة مبعث الرسالة المحمدية. وهو بذلك يلغي جميع الصور التي اعتدنا فيها التغزل بالمرأة، منتهجا في ذلك أسلوب الشعراء العذريين في التعبير عن حبهم. كما جعل الشاعر الصوفي من المرأة صورة لمحبوب مبهم، غير معروف، لا هوية له، إلّا الذي ارتسم في مخيلته. فصورة المرأة في الشعر الصوفي تفتقد لعناصرها الحسيّة، بحيث يرتكز على اللوّاعج القلبية العميقة فقط. وهو أمر لم يفعله سوى الصوفيين.

الكلمات المفتاحية: التصوف –المرأة –الشعر الصوفي–الشعر الجزائري الحديث.

Summary: The mystical poet could upscale the women to a holy image.It was a symbol of the Great Divine Self a way to spindle the best human « the prophet Mohamed » in addition to that,the Description and spin of Madina El Mounawara .where there was the prophet's letter.The poet neglecte all the pictures in images which we used to spin the woman. This is the style of poets in expressing their love as the poet made the woman mystic image of a lover unknown, not known, not his identity, but he painted in his imagination the image of women in the mystical hair lacks the elements sensory, based on the deep heartbreak only.This style only the Sufis do.

Key-word :Sufism-Woman- Poetry modern Algeria - Sufism poetry- Modern Algerian Sufism poetry.

مفهوم التصوف:

يعتبر " التصوّف من أعمق التجارب الدينية والإنسانية وأكثرها انطلاقا في حنايا العالم اللانهائي، الذي يمتدّ من الماديات إلى غير الماديات ولم تعرفه أمة وحيدة بل عرفته معظم أمم الأرض ومن أقدم العصور"[1].فهو ليس مقتصرا على المسلمين وإنما عرفته جميع الأمم التي توحّد **الله عز وجل**، إلاّ أنّ التصوف الإسلامي يعدّ أتمهم وأكملهم كون الرسالة المحمدية جاءت لتكمل باقي الديانات وتتّم معالم دين الله الحق فكان بذلك

المتصوّف المتتبع للمنهج الإسلامي, هو المتتبع للطريق الصحيح الخالي من الشوائب والمنزه عن التحريف. والجزائر كسائر الأمم قد عرفت كثيرا من المتصوّفة منذ القديم وشهدت كثيرا من المدارس والطرق الصوفّية.

وإذا حاولنا تحديد تاريخ هذه التسمية ودواعيها نجد انه قد اختلف الدارسون في أصل مفهوم التصوّف فمنهم من يرى انه من الصفاء والصفو لصفاء علاقاتهم بالله تعالى وصفو قلوبهم وقيل من الصفة: وهي مكان مظلل في مسجد المدينة كان يأوي إليه فقراء المهاجرين ويرعاهم الرسول (ﷺ) وهم أصحاب الصفة وإن كانت النسبة إليهم تأتي على (الصفي). وقيل إنها من (الصف الأول) لصلاتهم فيه والصفة لاتصافهم بالأخلاق الحميدة, ومن الكلمة اليونانية (صوفيا) وعلى الأرجح إن التصوف مصدر الفعل الخماسي: تصوف الذي هو من الصوف[2]. وما هذا التعدد والاختلاف في الأصل –حسب رأينا–إلاّ بسبب اجتهادات الباحثين فمنهم من اجتهد لغويا باستعمال قواعد اللغة وأصولها ومنهم من اجتهد فكريا وعقائديا ولكل منهم وجهة نظر, أمّا بالنسبة لصوفيا اليونانية فإننا نعتقد ببعد هذا الاحتمال ولا نرجحه فلا علاقة له بمضمون الشعر الصوفي النابع من الدين والإيمان.

أمّا بالنسبة للتصوّف كمذهب وفكر فتعريفاته كثيرة سنورد بعض منها: رجل سال أبا يزيد عن التصوف فقال: طرح النفس في العبودية, وتعليق القلب بالربوبية, واستعمال كل خلق سنيّ, والنظر إلى الله بالكلية. وسئل رويّم ابن احمد رحمه الله عن التصوف، فقال : استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده. وسئل الجنيد عنه فقال: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية, وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية, ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية, واستعمال ما هو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء **لله** على الحقيقة وإتباع الرسول (ﷺ) في الشريعة, أمّا بعض المشايخ فجعلوا له ثلاثة أجوبة: جواب بشرط العلم, و هو تصفية القلوب من الأكدار, واستعمال الخلق مع الخليقة، وإتباع الرسول في الشريعة, وجواب بلسان الحقيقة, وهو عدم الأملاك، والخروج من رق الصفات, والاستغناء بخالق السموات وجواب بلسان الحق, أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم, وصفاهم من صفاتهم، فسموا صوفية[3]. فهو إذن العكّوف على العبادة والانقطاع إلى **الله تعالى** والإعراض عن الدنيا فالمتصوّف يقوم بالانصراف عن كل ما يشغله عن محبوبه – **الله عز وجل** – حتى يستطيع الرقي بنفسه وتزكيتها.

الشعر الصوفي:

لطالما كان الشعر الصوفي محط جدال كبير سواء على مستوى التعريف والمفهوم والنشأة أو على المستوى اللغوي الذي شكلّ إشكالا كبيرا لدى المتلقين، فكثير من رفض تلك الصور والرموز, وذلك الانتقال الروحي, والذوبان الكلي في المعاني والرموز الأمر الذي جعل منه غامضا ومبالغا فيه ولا سيما بعد تداخله مع الفلسفة، فأصبح صعب التداول والفهم.

إنّ الشاعر الصوفي "يبحث فيما يحقق الانسجام بين الذات وعالمها، ويبحث في المرئي وتركيزه فيما وراءه، وهو لا يكتفي بظاهر ما حوله، بل يحاول الغوص لاكتشاف العلاقات مهتديا بفكره وعقله وقلبه الذي يهديه إلى النّور الذي يضيء له مجاهيل الغيب والميتافيزيقا. وعوالم النفس التي لا يعي كثيرا من أسرارها. وثمة نمطان من الكتابة الصوفية: الكتابة المذهبية التي تلغي التجربة، وتطرح النظرية، أي تلغي الوجود في مسافة التوتر والقلق والنزوع لتقدم الخالصة الذهنية لها. والكتابة التجريبية التي تتوهج بروح التجربة الصوفية؛ روح القلق والتمزق والنزع والتوتر، الكتابة الأولى ليست شعرية بل مذهبية، والكتابة الثانية شعرية"[4]. فالكتابة الشعرية الصوفية هي وسيلة للوصول إلى الحقيقة الكامنة عن طريق نور الإيمان, الذي يرتقي به إلى العالم الميتافيزيقي ليكتشفه ويبوح بأسراره للعالم عن طريق الكتابة فمن أهم ما يرتكز عليه التصوف هو النصح للأمة, فكأنه بتلك الكتابة يحاول أن يأخذ بيدي هذه الأمة لتكتشف ما وراء الحجاب, ويوصلها معه للعالم الروحي الذي استطاع استكشافه والرقي إليه.

ولعلّ اهتمامنا في بحثنا بالكتابة الشعرية راجع إلى كون الصوفية " تجربة روحية والشعر يقتفي أثر التجارب الروحية ويعبر عنها، ثمّ أنهما معا يحاولان الإمساك بالحقيقة والشاعر العربي المعاصر مجنون من مجانين الحقيقة يبحث عنها ويتبع ظلّها ويحاولان الوصول إلى جوهر الأشياء دون الاكتفاء بظواهرها"[5].فالشعر كان مناخ مناسب للصوفية لما يمنحه لهم من قدرة للتعبير عن طريق الرموز والتأويل والانزياح والإيقاع ,فكلها عوامل تساعد الصوفي للتعبير عن هذا العالم الغامض الذي يحاول الكشف عنه ولهذا نجد أنّ اكبر المتصوّفة كانوا شعراء.

وهذه الكتابة الشعرية كانت ضرورة لا بدّ منها عند الصوفي عامة، والجزائري خاصة إذ أنّ الشاعر الجزائري "وجد في التصوّف راحة من الظّلم الّذي عمد البلاد إبّان فترة الاحتلال، وفي الرؤية الصوفّية خلاصا

من مرارة الواقع وتحليقا في رحابٍ أوسع يعوّض به النقص والإحباط. وصحبته هذه الرؤية بعد الاستقلال وكانت أكثر قتامة، فشاعت في شعره معاني الحزن والإحساس بالغربة، والهروب من الذّات الغارقة في الأوهام إلى ذات موغلة في القتامة, ومن وطن الشعارات...إلى وطن الغربة بعدما لم تعد هذه الأوطان أوطانا"[6]. فالشعر الصوفي نوع من الشعر تستخدم فيه المادة الشعرية للرمز عن الحقائق، وعن ما يجول بالأذهان ولا يمكن الإفصاح عنه، فهو شعر مؤوّل، لا يقصد ظاهره وإنما له أبعاد بعيدة وعميقة، ويقبل القراءات المتعددة بحسب الشخص والظرف والزمان والمكان.

المرأة في الشعر الصوفي:

أ –المرأة عند الصوفيين

إنّ الباحث في الشعر الصوفيّ وقارئه يلاحظ كثرة الرمز فيه إلى درجة اللّبس أحيانا، فالأبيات تحمل كثير من دلالات وتقبل الكثير من القراءات بحيث يصعب الوصول إلى عالم الشاعر والانتقال معه. فهذه "الرموز الصوفيّة نوع من الرموز ارتبطت بالتجارب الشعرية الصوفيّة الّتي انتهجها بعض الشعراء، فحاولوا من خلالها رؤية ذواتهم، ثم الارتقاء والتدرّج لفهم خلق هذه الذات، ليس في ذاته وماهيته ولكن في خلْقه وتعاليه في تجلّيات وجدانية يبتعدون فيها عن الواقع، ويحاكون بعض رموز التصوّف كابن الفارض وإبن عربي وأبي حيان التوحيدي والحلّاج وغيرهم"[7]. فهي رموز خاصة بالصوفيين، تمثل قاموسهم اللغوي الخاص, بحيث لا يفهمهم إلاّ المتلقي الذي يفكّ تلك الشفرات التي وضعوها للتعبير عن انتقالهم لعالمهم الروحي,وتعلقهم ب**الله** وحبهم له **عز وجل**. وقد تعدّدت هذه الرموز وتنوّعت بين الرموز الطبيعية والدينية والأساطير والأعداد و... غيرها أمّا الرمزان اللذان اعتمدوها للدلالة على المحبوب والحبّ الإلهي، فهما المرأة والخمرة وما يرادفهما وما يتعلق بهما. ونحن في بحثنا هذا سنكتفي برمز المرأة الذي يدخل ضمن موضوعنا.

"يلاحظ دارس الأدب الصوفيّ أشعارا كثيرة، بدت فيها المرأة رمزاً موحياً دالًّا على المحبوب، وهو **اللّه** سبحانه تعالى. ويعدّ الشعر الصوفيّ من هذه الوجهة، شعرا غزليا تمَّ للصوفيّة فيه التأليف بين الحبّ الإلهي والحبّ الإنساني، والتعبير عن العشق في طابعه الروحي مِن خلال أساليب غزلية موروثة كان قد تمّ تكوينها ونضجها الفنّي"[8]. حيث لم يجدوا خيرا من الغزل لغة تعبيرية عن حبهم وارتباطهم ب**الله عز وجل**, فاستعاروا لغة الغزليين, للتعبير عن حبهم وعشقهم الروحي " فمن خلال المرأة استطاع المتصوفّة المضايقة بين الفيزيائي

والروحي حيث التحم السماوي بالأرضي في تراكيب رمزية موحية"[9]. فليس هناك أجمل وأرق وأعذب من المرأة ليعتمد كرمز للحب الإلهي الذي شغفهم وشغلهم عن الدنيا وملذات النفس وقد أرجع البعض ذلك إلى أنّ المتصوفة كانوا قد عاشوا الحب الإنساني ثم ارتقوا بأنفسهم وكوها ليتحول إلى عشق **الواحد الأحد**.

وهذا الاشتقاقُ الرمزي يرجع في المفهوم الصوفيّ، إلى كَوْنِ كلِّ مظاهر الحسنِ في الوجود، إنّما هي تجلياتٌ للجمال الالهى الذاتي، فتلك المحبوبات العربيات لا يتعدَّين كونهنَّ إشارةً حسِّية باهتةً للجمال الأزلي، هذا الجمال الذي إشتركْن فيه بحسنِهنَّ وتواضعهنَّ عنه بتعالي جمال الذات عنهنّ علوّاً كبيرا[10]. فالصوفيّة استقت روافدها من الغزل العفيف العذري, الذي يهتم بعفة المرأة وطهارتها, وحسنها، وجمالها، وعطائها, وحنانها، ثم طوروه ليرتقي إلى الذات العلوية الأحق بالحب والعشق, مرتقين بالمرأة وجمالها وحسنها إلى صورة لتجلي الذات العلوية.

حيث أنّه "حين امتزج الحب العذري بالروح الإسلاميّ أفضى إلى التصوّف العربي الخالص الخالي من الأفكار الأجنبية العقلية والدينية. ثم امتزج الهوى العذري بالإيمان الإسلامي، وبالفلسفة الأخلاقية المثالية الإغريقية، وتألف من هذه العناصر الثلاثة جو روحي وفكري جديد، وخاصة حين انتشر التفلسف وشاعت أفكار الفلاسفة اليونانيين"[11]. وبالتالي فانّ الغزل العذري هو الإرهاص والبداية الحقيقية التي نهل منها الصوفيين لغتهم، وأسلوبهم ووظفوها لغاياتهم. إذ أنّ الغاية عندهم تختلف عن الغزل العذري, فالصوفية حين ينظرون إلى المرأة لا يحفلون بالشكل والظاهر، وإنّما يعتمدونها للتعبير عن ما يخالجهم من مشاعر الحب اتجاه **الخالق**.

إذ أنّ " الشاعر إن نظم بيتا في امرأة كصورة شخصت له... فقلبه متعّلق بصاحب الصورة الّذي هو خالقها كما يفعل المحب مع محبوبه في الدنيا حين يحب أشياءه، وقد يلثم المكان الّذي جلس فيه، أو شيئا مرت عليه يداه"[12]. فما هي إلاّ وسيلة يتذكر بها ويعبر بها عن حبه لخالق هذا الجمال الأنثوي فهي تجسيد يستطيع من خلالها لانتقال والتقرب من المحبوب **الجليل**. وهم بذلك قد ارتقوا بالمرأة وصعّدوا من مفهومها.

حيث أنّ " رمز المرأة في الشعر الصوفي, لم يكتف من بعد بما شاع لدى العذريين من التحدث عن الأحوال الشعورية الباطنة التي تلم بالعشاق، بل أضاف إلى هذه الأحوال، الوصف الحسي المغرق بجمال المعشوقة وفتنتها وشدّة أسرها. [بحيث] كان الصوفية المتأخرين قد أهابوا في تركيب المرأة بأمشاج من مذهبين رائدين في فن الغزل, فأخدوا من الغزل الصريح, شيئا من الحسية والشهوانية والتغني بمظاهر الجمال الفيزيائي,

وإستعاروا من الغزل العذري لغته المفعمة بالتعالي والتطهّر والعفة والمعاناة الرومانسية التي تدور حول الهجر وتمني الوصال ومزجوا هذين النمطين في بناء شعري مرموز "[13] . ويتجلى هذا واضحا للباحث في الشعر الصوفي بحيث يكتشف أنه ينقسم إلى قسمين: أحد عذري يعتمد لغة الشوق والحنين أمّا الأخر فيعتمد أسلوب ولغة الغزل الصريح ولعلّ ذلك المزج كان ضرورة لانتاج لغة خاصة بهم تتميز بمقومات يحتاجونها للتعبير عن صعودهم الروحي، وتخيلاتهم الواسعة.

إنّ المتتبّع للشعر الصوفي يلاحظ " أنّ بواكير رمز المرأة في شعر الحب الصوفي، إنّما تكمن في طائفة من الأشعار والروايات الّتي تناقلها الرّواة عن شخصية "قيس إبن الملوح" أو مجنون ليلى. باعتبار أنّ شعره يمثّل تيار الغزل العذري العفيف أصدق ما يكون التمثيل,كما أنّ شخصيته الّتي ظهرت في الروايات المأثورة متسمة بطابع جنوني, تعدّ إرهاصا مبكرا لما شاع عند الصوفيّة من أحوال الوجد والفناء والذهول والاستغراق والجنون"[14] . فهذه الشخصية الموصوفة بالجنون كانت خلقا للصوفية فهي أكثر ما يمكن أن يعبر عن المحّب المخلص ولعلّ ما يؤكد هذا عبارة "آنا ليلى (...) فهي تشبه من قريب عبارة الحلاج " أنا الحق", وهكذا امتدت شخصية قيس ونمت وأضحت من رموز الحب الصوفيّ.

وهناك أشعار ل: أحمد بن سهل بن عطاء, وأبي محمّد الجريري، وأبي علي الروذباري، وأبي منصور الحلّاج، وسريّ السّقطي والجنيد، وأبي سعيد أبي الخير...وغيرهم من أشياخ الصوفيّة وروّادهم[15]. إذ ترجع إلى أشعار هؤلاء, البدايات الأولى لاعتماد رمز المرأة تعبيرا للحب الإلهي، حيث اتجه الشعر في هذه الفترة اتّجاها قويا إلى اعتماد المرأة وصفها ورمزا صوفيا لعاطفة الحبّ الإلهي.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أنّ الشعر الصوفي على أشكال قصائده المختلفة، اعتمد رمز المرأة للتعبير عن الحب الإلهي والحكمة العرفانية، سواء بأسلوب العذريين أو بأسلوب رومانسي شهواني صريح.

ب–المرأة في الشعر الصوفي الجزائري الحديث:

لقد تحدثنا سابقا عن مدى اعتماد الشاعر الصوفي على رمز المرأة, ومدى ذكره لها ووصفه لهيامه بها وولعه بها، وقد أشرنا أيضا إلى أنّ هذه المرأة لم تكن غاية في ذاتها, وإنما كانت رمزا فقط للذات الإلهية, وما يتعلق بها من جمال، وحب, وانتقال, ووصال. أما حديثنا الآن فسيكون بالتخصيص في الشعر الصوفي الجزائري الحديث لنستخلص من النماذج التي سنوردها بعض الصور التي اعتمد فيها الشاعر الجزائري الحديث المرأة رمزا في

شعره. فقد خصّص وكرّس الشاعر الجزائري الحديث الكثير من القصائد للتعبير عن حبه وشغفه بهذه المرأة، فماذا كانت تدلّ هذه المرأة؟ ولمن كانت ترمز يا ترى؟

أ–المرأة رمز للتغزل بالذات الإلهية:

لقد عبر الشاعر الجزائري الصوفي الحديث كغيرهم من الشعراء الصوفيين عن حبهم الإلهي متخذين من المرأة رمزا للتعبير هذا الحب والشوق واللهفة, واستغراقهم في هذا الحب, باعتمادهم القاموس الصوفي, وان كانت هناك تعابير أخرى من الغزل العادي. ولعلّ من أشهر الشعراء في هذا الاتجاه هو "الأمير عبد القادر", ومن القصائد التي يعبّر فيها الأمير عن الشوق والفرح، ويتغزل بالذات الإلهية, هي قصيدة "مسكين ...لم يذق طعم الهوى" يبدأ في مطلعها بوصف الفرح الذي يعرفه جراء لقاء المحبوبة وكأنه يشهد بهجة العيد حيث يقول:

أوقات وصلكم عيد وأفراح...*...يا من هم الروح لي والروح والراح

يا من إذا اكتحلت عيني بطلعتهم...*... وحقّقت في محيا الحسن ترتاح

دبّت حميّاهم في كل جوهرةٍ...*...عقل ونفس وأعضاء وأرواح

فما نظرت إلى شيء بدا أبداً...*... إلا وأحباب قلبي دونه لا حوا

نظرت حسن الذي لا شيء يشبهه...*...فما يروقُ لقلبي بعد ملاح

وليس في طاقتي الرؤيا لغيرهم...*... ولو قلتني الورى في ذاك,أو شاحوا [16]

ثم بعدها ينتقل الشاعر إلى القاموس الصوفي" الغرق, البحر, الملاح ", فيستخدمها للدلالة على أنّ هذا الغزل ليس عاديا وإنما هو تغزل بالذات الإلهية فيحي الطبيعة ليعطي الحق لنفسه, وأنه لا لوم عليه فحتى الجبال تنطق وهي خرساء فيقول:

غرقت في حبهم دهر ألم تربي...*...في بحرهم سفن –حقا –وملاح؟

ماذا على من رأى يوما جمالهم...*...أنْ ليس تبدو له شمس وإصباح

جبال مكة لو شامت محاسنهم...*...حنوا ومن شوقهم ناحوا وقد صاحوا

شهب الدراري مدى الأيام سابحة...*... ا جاءوا ولا راحوا [17]

فالشاعر الصوفي ينسج قصائده على منوال الشعراء العذريين ويرتقون بالحب إلى علاقة بين العبد وربه الأمر الذي جعلهم يضيفون هذه المفردات و المفاهيم الصوفية ليتميز شعرهم عن الشعر العذري و مثال ذلك

الأبيات التالية التي نلاحظ فيها من خلال البيت الأول أن الأمير يصرح بأنّ ذاته تفنى في ذات الله فكلتاهما ذات واحدة هي الذات الإلهية ,ثم ينتقل الأمير ليجعل من المرأة صورة لمحبوب مبهم، غير معروف, لا هوية له , إلاّ الذي ارتسم في مخيلته فصورة المرأة في شعره تفتقد لعناصرها الحسية, فهو يركز على اللوّاعج القلبية العميقة, حاله حال كل المتصوفة الذين جعلوا من الألفاظ الحسية معينا لهم في حبهم الإلهي ومن نماذج ذلك :

ليتهم إذا ملكوني أسجحوا ...*...ليتهم إذا ما عفوا أن يصفحوا

رحلوا العيس ولم أشعر بهم...*...ليت شعري أي واد صبحوا؟

أخذوا قلبي وماذا ضرهم ...*... أن يكونوا بجميعي جنحوا؟

أي عيش ,يهنا لي ,من بعدهم؟!...*...طار قلبي ,وعظامي ملّحوا

ويح أهل العشق, هذا حظهم...*...هلكى! مهما كتموا أو صرّحوا [18]

وهناك من القصائد الصوفية التي لا تحمل تأويلا لاحتوائها على المصطلحات والرموز الصوفية مثل قصيدة "مُحَّد سليمان" التي تحدث فيها عن الجمال المطلق وعن المحبوبة في أسلوب صوفي بحث ومعاني صوفية غامضة، فيتحدث عن الذات الإلهية وجمالها وكيف حبته بأشياء وفضلته على غيره وأنّ هذا الأمر قد تدرّب عليه منذ القدم:

حبّتني ذات الحسن والفضل واسع...*...بفيض امتنان من بحار العناية

فدربته دهرا بحانات غيبها...*...على نغمات الفتق في كل نزلة

وفي عالم التركيب لاحت لوامع...*...من الحسن وارت عني معنى هويتي

فتهت زمانا في غيابات حجبها...*...وراء الحما أخال غيرا بحضرتي [19]

إلاّ أننا نجد البعض من الشعراء مثل" ابن يلس" و" أحمد مصطفى العليوي" استخدموا الغزل الصوفي ولكن قصائدهما مكسورة الوزن, قريبة من العامية سواء في الأسلوب أو في طريقة الأداء بل وحتى في الوزن يقول "ابن يلس":

هذه شموس ليلى شعشعت...*...سلبت أنوارها كل الدرر [20]

ويقول "العليوي":

دنوت من حى ليلى...*... لما سمعت نداها

يا له من صوت يحلو...*...أود لا يتناها

رضيت عني ,جذبتني...*...أدخلتني لحماها

آنستي خاطبتني...*...أجلستني بحذاها[21]

ومعظم الأشطر الأخيرة في القصيدة من آيات قرآنية من "سورة الشمس "كما في قوله :

يا لها من نور يغني...*...عن الشمس وضحاها

بل هي شمس المعاني...*...والقمر إذا تلاها

بها نارت المباني...*...والنهار إذا جلاها [22]

أما في الشعر الشعبي فننجد مثلا الشيخ "العلاوي" أحد أقطاب المتصوفة الذين تغنوا بالحب الإلهي وفنوا فيه، إذ خصص لهذا الغرض العديد من القصائد، وظف فيها جملة من الرموز، كاتخاذ اسم ليلى رمزا الذات الإلهية، ليصور لنا تعلقه وهيامه بها، بحيث يستحضر القارئ أو المستمع صورة "قيس" ذلك العاشق الولهان، يقول في موشحة "دنوت من حي ليلى":

دنوت من حب ليلى...*...لما سمعت نداها

يا له من صوت يحلو...*... أود لا يتناهى

رضت عني جدبتني ...*... أدخلتني لحماها

أنستني خاطبتني ...*... أجلستني بحذاها[23]

والشيخ "قدور بن عاشور" اعتمد اسم ليلى هو الآخر ,رمز للذات الإلهية يقول في قصيدته "ليلى":

أنا المحبوب ليك المعشوق

يا روحي ليلة

لولا ارضاك ما نطيق على مهرك غالي...*...جودك أجزيل غنية كفية جليلة

يا روحي ليلى

حلم وكرم وساخي سلطانك ومالي بهجاوية معربدة تيهانة جميلة

يا روحي ليلى[24]

هناك أيضا الشيخ "بوعزة "في قصيدته"أنا الكاوي "يظهر فيها الشاعر وكأنه يتغزل بمحبوبته ويشكي صعوبة العشق وسهر الليالي ولكن في آخر القصيدة يوضح أنّ هذا العشق هو لله فهو يقول:

أنا الكاوي بكي مخفي والكي فالذات ما برالي

بعد ما نكويت وأبريت أجراحي طالوا

يحياوا حتى ايهولوني وانعود امصاهر الليالي

اجراح البين والهوى والهجرة ما زالوا

أجراح الحب والغرام والغيوان الشاطنين بالي

هاذوا من غير شك زادوا للقلب أهوالوا[25]

إلى أن يقول :

نطاب من لا ينام مول القدرة من لا خفاه حالي

يعفوا عني لا يواخدني جل إجلاله

اعذروني يا أهلي ولاش اتلوموني هكذا بحالي

سيروا خليو كل حال ايسير على حاله[26]

ب–التغزل "بالنور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية ":

لقد هناك من القصائد الصوفية التي اتجه أصحابها إلى الغزل في جمال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلمو خصاله, وأخلاقه، وكل صفاته, فهي في الحقيقة قضية شغلت المتصوفة كثيرا, عبروا عنها في قصائدهم وأشعارهم من نماذج هذه القصائد قصيدة "للبودعيلي" يتحدث فيها عن هذا الجمال ويلوم أولئك الذين يعنّفونه على حبه وهيامه :

لو رأيتم حسن من قد هوينا...*...لارتضيتم في الهوى ما ارتضينا

لأرتضيتم في الهوى كل هون...*... وارتأيتم دونه الصعب هينا

واحتملتم كل عبء وكانت...*...جفوة الآلام لطفا ولينا[27]

وللشاعر "مُحَّد بن سليمان" قصيدة في هذا المعنى, يتساءل فيها عن هذا الجمال، ويعبر فيها عن شوقه للمواطن التي درج فيها وهو يقول :

يا سائلا عن جمال كان لي وطنا...*... ولم أزل أجتليه وهو ما بطنا

حركت مني ولوعا كان مستنيرا...*...ولم أزل اختفيه وهو يعلننا

لكنها صولة الأقدار قد حكمت...*... وكلنا تحت قهر الحسن قد سكنا[28]

ومن الشعر الشعبي الذي تحدث عن الشوق إلى النبي الكريم نجد قصيدة الشاعر الشيخ "مصطفى لازغلي"

باسم ربي نبدا قولي على شفيع العبادي والصلاة والسلام عليه والرضا على العشرة

ملقتك جات بعيدة في الضمير حرقت فؤادي

كون صبت الجنحين نطير نوصلك ضري يبرا

واك ما يلحقهاش اللي يكون في فعله رادي

يلحقوها غير اللي عاشقين في سيد البشرا

يالله ما ليا طاقة ولا لي مال في يدي

نوصل لبخاضة لريام فايزة عن كل أمرا

باسم ربي نبدا قولي على شفيع العبادي والصلاة والسلام عليه والرضا على العشرة[29]

ج–الجمع بين التغزل بالذات الالهية والنور المحمدي:

هناك قصيدة للشاعر مُحَّد سليمان ييمزج فيها بين الحديث عن الحب الالهي والنور المحمدي وبين الحديث عن المتصوفة هي:

ألا يا سمات الحيّ أهلا ومرحبا...*...بحسنكم الجالي على كل وجنة[30]

ولكن الشاعر في هذه القصيدة لا يفصح عن هدفه من وراء وصف الجمال والحسن والنور المحمدي، إلاّ في أبيات التالية:

وفيه انطوت أجناس فتق رتوقها...*...ومنه تجلت في الديار العتيقة

لذا كان سيّد الخلق يدعى مُحَّدا...*...يلي أحمد في الرتبة الاوليّة [31]

د–المرأة ووحدة الوجود:

من النظريات الأساسية عند الصوفيين هي نظرية "وحدة الوجود" التي توحد بين الخالق ومخلوقاته على أساس التجلي، وقد كان ابن عربي ممن روّج لها من خلال أشعاره وكتاباته فقد ذهب إلى أنّ الوجود كله واحد ومصورة للذات الإلهية. يقول "ابن عربي": "قد يطلق الاتحاد في طريقة التداخل الحق في الأوصاف والخلق فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة, والعلم, والقدرة, والإرادة وجميع الأسماء كلها وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة والعين, واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان....وأمثال ذلك مما هو لنا, فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحاد الظهور"[32]. وقد تطرق الأمير عبد القادر إلى هذه النظرية من خلال قصيدته "أنا الحب والمحبوب والحب جملة" فمن أول بيت يعبر عن هذا التداخل والاتحاد بينه وبين الذات الإلهية, ثمّ يواصل التعبير عن حرقة الحب, وشدة عطشه، وطلبه للمزيد، فيقول في ذلك :

عن الحُبِّ، ما لِي، كلمَّا رمت، سلوانا...*...أرى حشوَ أحشائِي، منَ الشوقِ، نيرانًا؟!

لواعج، لو أن البحار جميعها ...*...صببن، لكان الحرُّ، أضعاف ما كانا

تئجُّ، إذا ما نجْدُ هبَّ نَسيمُها...*...وتَذكُو بأرواحٍ، تناوحِ، ألوانًا

فلو أنَّ ماءَ الأرضِ، طراً، شربته ...*...لما نالني ريٌّ، ولا زلتُ ظمآنا[33]

وله أيضا قصيدة أخرى أكثر إيحاءا للوحدة والتوحد بين الشاعر والذات الإلهية فينسجمان ليصبح الشاعر تمثيلا وتجسيدا لإرادة **الله** في الخلق ويصبح الله يتجلى في كل الموجودات يقول في هذه القصيدة :

أنا حقّ أنا خلق...*...أنا ربّ أنا عبد

أنا عرشٌ أنا فرشٌ...*...وجحيمٌ أنا خلد

أنا ماءٌ أنا نارٌ...*...وهواء أنا صلد

أنا حقّ أنا خلق...*...أنا ربّ أنا عبد

أنا عرشٌ أنا فرشٌ...*...وجحيمٌ أنا خلد

أنا ماءٌ أنا نار...*...وهواء أنا صلد

أنا كمٌّ أنا كيف...*...أنا وجدٌ أنا فقد

أنا ذاتٌ أنا وصفٌ...*... أنا قربٌ أنا بعد

كل كون ذاك كوني...*...أنا وحدي أنا فرد [34]

ومن النماذج التي تطرقت أيضا إلى فكرة "وحدة الوجود" أبيات "مُحَمَّد سليمان" التي يشبه فيها نفسه بالكأس وقد حلت فيه المحبوبة وامتزجت به، وفني فيها حتى لم يبقى هناك ثان يشهد عليهما فهو يقول:

وكنت لها كأسا سوى أني حسنها...*...وما ثم ثان شاهد في القضية

نعم كنت خمرا في أباريق جمعها...*...وليست بغير، من عوالم صورتي

ومشربي كان العين ,لكنه المنى...*...شاهد ومشهود، بلا ثنوية

وثم خفايا لم تسعها رموزها...*...خفت في حروف الغيب على أهل نهيه

وفوقها سر لم يزل في صدورنا ...*...مصونا ببطن الغيب حفظا لحرمتي

يغار له السر الأمين ودونه...*... مشارب روحي، من ميازيب وحده[35]

ز–المرأة والانتقال الروحي:

يعبر الشاعر "مُحَمَّد سليمان" عن انتقاله الروحي في هذه الأبيات على شكل لقاء مع الحبيبة، ولكن يتم ذلك في عالم الميتافيزيقا وعالم اللاوجود:

سروري وانسي,في أحاديث حسنها...*...ومجلسها عرسي ,وحجي,وعمرتي

ولم أزل مستطلعا شمس وجهها...*...إلى أن تجلت في من كل وجهة

من العرش البسيط,بل زاد نورها...*...إلى العلم المكتوم في طي قدرتي

وكل عين, وإن بدت، ومسامع...*...ونطق، ومنى، في, معراج رؤيتي[36]

هـ–المرأة رمز للفرائض:

لقد استعان الشاعر عبد القادر بالمرأة ليرمز عن قربه من الفرائض التي توصله بالله **عز وجل**، فيصف ذلك بقوله انه كلما تدانت الديار بين الأمير وبين المحبوب, زاده القرب أشجانا وأحزانا ويزيد الأمر صعوبة أنه لا القرب يشفي, ولا البعد ينفع, وكلما زاد قربا من الحبيب الأول, زاده ذلك شوقا إلى **الله**:

وإن قلتُ – يوماً – قد تدانت ديارنا ...*...لأسلو عنهم، زادني القربُ أشجانا

فما القربُ لي شافٍ ولا البعد نافع...*...وفي قربنا عشق، دعاني هيمانا

وفي بعدنا شوق، يقطّع مهجتي...*...كتقطيع بيت الشعر، للنظم، ميزانا[37]

و–المرأة والمدينة المنورة:

ومما استعين فيه بالمرأة للتغزل به نجد تغزل الشاعر "مُحَمَّد سليمان "بالمدينة المنورة لأنها المدينة التي شعت بها الرسالة, وذلك بعد أبيات قد تغزل فيها بالرسول الكريم وقد سبق ذكرها وهو في المدينة يقول :

فأنت عين العيون منك قد بسطت...*...أيدي العناية نشرا فيك محتزنا

ولم تزل فيك عينا وهي مكثرة...*... لكنها أوجه للعين فيها سنا

شمائل الحسن أم شمول مطربة...*...قد أسكرت بشداها الدّنّ والوطنا[38]

مما سبق يمكننا القول أنّه بعد أن بعد كانت المرأة مجرد تلك الصورة النمطية غير المجدية التي تعبر عن الحب والهيام، وتصف في المرأة شكلها الخارجي، وإن تعدّتها إلى الشكل الباطني فهو يصف الأخلاق والإخلاص، إلاّ أنّ الشاعر الصوفي استطاع أن يرتقي بالمرأة إلى صورة مقدسة، راقية ، فقد كانت رمزا للذات الإلهية العظيمة، ووسيلة للتغزل بالنبي أفضل الخلق، هذا إضافة إلى الإستعانة بها للتغزل بالمدينة المنورة مبعث الرسالة المحمدية، وهو بذلك ياغي جميع الصور التي اعتدنا فيها التغزل بالمرأة، منتهجا في ذلك أسلوب الشعراء العذريين في التعبير عن حبهم كما جعل الشاعر الصوفي من المرأة صورة لمحبوب مبهم، غير معروف، لا هوية

له، إلّا الذي ارتسم في مخيلته فصورة المرأة في الشعر الصوفي تفتقد لعناصرها الحسيّة، بحيث يرتكز على اللوّاعج القلبية العميقة فقط . وهو امر لم يفعله سوى الصوفيين.

قائمة الهوامش:

[1]– مكسح دليلة، **الدعائم الثلاث للصوفية (المحبة–الفناء–التوحد والبقاء)**، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، منشورات المركز الجامعي بالوادي، العدد الأول، ربيع الأول 1430 هـ / مارس 2009م، ص74.

[2]– عيسى سلمان درويش المعموري، **الشعر الديني: شعر الزهد**, محاضرة في تعليم النظام الالكتروني، موقع كلية الدراسات القرانية، قسم لغة القران، المرحلة 3، جامعة بابل, العراق، 23-11-2012 http://it.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&depid=1&lcid=46899,

[3] – ينظر رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ط 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، 1999، ص 177.

[4] – مجيد قري، **مسار الرمز و تطوره في الشعر الجزائري الحديث 1962 –2004** ، تحت إشراف كمال عجالي، (أطروحة دكتوراه علوم في الأدب العربي)، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر ، 2009-2010، pdf، ص178

[5] – بلعريبي العايب ,**جماليات المكونات الشعري في شعر ياسين بن عبيد** ، تحت إشراف معمر حجيج ، (شهادة ماجستير في الأدب الجزائري الحديث)، جامعة الحاج لخضر،باتنة ,الجزائر، 2008-2009 ، pdf.ص9.

[6]– المرجع السابق ,ص9 .

[7]– مجيد قري، **مسار الرمز و تطوره في الشعر الجزائري الحديث 1962 –2004** ، ص178 .

[8] –عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، ط 1، دار الأندلس ودار الكندي للنشر، بيروت 1978،ص162-163.

[9] – مجيد قري، **مسار الرمز و تطوره في الشعر الجزائري الحديث 1962 –2004** ، ص 180.

[10] – ينظر يوسف زيدان، **خصائص الشعر الصوفي**، يوسف زيدان ,موقع يوسف زيدان للتراث و المخطوطات، http://www.ziedan.com/research/3-3.asp

[11]– مُحَّد عبابسة، **نشأة الشعر الديني عند العرب و أثره على الآداب الأوربية**، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد الأول، 2004، ص4 .

[12]– بلعربي العايب، **جماليات المكونات الشعري في شعر، ياسين بن عبيد**، ص59 .

[13]– عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، ص 137-138 .

[14]– المجع السابق، ص 132.

[15]– ينظر يوسف هادي بور نهزمي، **المرأة و الخمرة رمزان في الشعر الصوفي**، ص 181-182.

[16] – ممدوح حقي، **ديوان الأمير عبد القادر الجزائري**، ط3، دار اليقظة العربية، بيروت، ص216-217.

[17] – المصدر السابق, ص217.

[18] – المصدر نفسه,ص 224.

[19]– عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** , الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ,الطبعة الاولى ,الجزائر,(1981م-1401),ص261.

[20]– المرجع السابق ,ص 265.

[21] – المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

[22] – المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

[23] – احمد بن مصطفى العلاوي، **ديوان** الأستاذ الأكبر المشهور بتلقين الاسم الأعظم مولانا الشيخ احمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي ,ط5 , المطبعة العلاوية بمستغانم , 1993 ,ص 30.

[24]– عز الدين ميدون ,**من حياة الشيخ قدور بن عاشور الندرومي الصوفية و الفنية**,دار السبيل للنشر و التوزيع ,الجزائر ص201

[25] – عبد القادر بن دعماش ,**المهم في ديوان الشعر الملحون** ,ج1 ,موفم للنشر ,الجزائر , 2008, ص148.

[26] – المصدر نفسه ، ص 152.

[27] – عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** ,ص267-268.

[28] – المرجع السابق ,ص 56.

[29] – عبد القادر بن دعماش ,**المهم في ديوان الشعر الملحون**, ص120.

[30] – عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** ,ص270.

[31] – المرجع السابق ,ص270.

[32] – ابن عربي ،**المسائل ضمن رسائله**، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ،بيروت ، 1948 ، pdf ، ص 29.

[33] – ممدوح حقي ,**ديوان الامير عبد القادر الجزائري**, ص 221.

[34] – المصدر السابق, ص 225.

[35] – عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** ,ص263-264.

[36] – المرجع السابق ,ص 262-263.

[37] – ممدوح حقي ، **ديوان الأمير عبد القادر الجزائري** ، ص 221-222.

[38] – عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** ,ص53.

المصادر و المراجع:

- ابن عربي، **المسائل ضمن رسائله**، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1948.
- احمد بن مصطفى العلاوي، **ديوان** الأستاذ الأكبر المشهور بتلقين الاسم الأعظم مولانا الشيخ احمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي ,ط5 , المطبعة العلاوية بمستغانم , 1993.
- بلعريبي العايب ,**جماليات المكونات الشعري في شعر ياسين بن عبيد** , تحت إشراف معمر حجيج , (شهادة ماجستير في الأدب الجزائري الحديث),جامعة الحاج لخضر ,باتنة ,الجزائر , 2008-2009 , pdf
- رفيق العجم ,**موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي** , سلسلة موسوعات المصطلحات العربية و الإسلامية ,,ط 1, مكتبة لبنان ناشرون ,بيروت لبنان ، 199,.
- عاطف جودة نصر, **الرمز الشعري عند الصوفية** ,ط 1 , دار الأندلس ودار الكندي للنشر, بيروت 197,.
- عبد الله الركيبي ,**الشعر الديني الجزائري الحديث** , الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ,الطبعة الاولى ,الجزائر,(1981م- 1401).

- عبد القادر بن دعماش ,**المهم في ديوان الشعر الملحون** ,ج1 ,موفم للنشر ,الجزائر , 2008.

- عز الدين ميدون ,**من حياة الشيخ قدور بن عاشور الندرومي الصوفية و الفنية**,دار السبيل للنشر و التوزيع ,الجزائر .

- عيسى سلمان درويش المعموري ,**الشعر الديني : شعر الزهد**, محاضرة في تعليم النظام الالكتروني، موقع كلية الدراسات القرانية ,قسم لغة القران,المرحلة 3 , جامعة بابل, العراق , 23-11-2012 http://it.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&depid=1&lcid=46899

- مُحَمَّد عبابسة , **نشأة الشعر الديني عند العرب و أثره على الآداب الأوربية** , مجلة حوليات التراث ,جامعة مستغانم الجزائر ,العدد الأول, 2004.

- مجيد قري , **مسار الرمز و تطوره في الشعر الجزائري الحديث 1962 –2004** , تحت إشراف كمال عجالي , (أطروحة دكتوراه علوم في الأدب العربي), جامعة الحاج لخضر,باتنة,الجزائر , 2009-2010 ,pdf.

- مكسح دليلة ' **الدعائم الثلاث للصوفية (المحبة–الفناء–التوحد والبقاء)**' مجلة علوم اللغة العربية و آدابها 'منشورات المركز الجامعي بالوادي ' العدد الأول 'ربيع الأول ' 1430 هـ / مارس 2009م.

- ممدوح حقي ,**ديوان الأمير عبد القادر الجزائري**,ط3 ,دار اليقظة العربية, ,بيروت.

- يوسف زيدان ,**خصائص الشعر الصوفي** , يوسف زيدان ,موقع يوسف زيدان للتراث و المخطوطات , http://www.ziedan.com/research/3-3.asp

- يوسف هادي بور نهزمي, **المرأة و الخمرة رمزان في الشعر الصوفي** , مجلة التراث الأدبي, السنة الثانية ,العدد السادس.